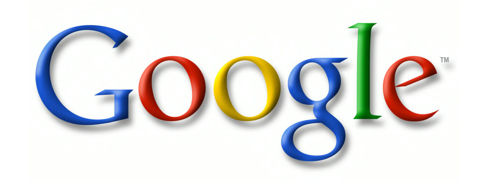

Google


LANE MEDICAL LIBRARY STANFORD
2 45 0411 5185

FACULTÉ DE MÉDECINE ET DE PHARMACIE DE BORDEAUX

ANNÉE 1898-1899 — N° 45

LES THÉORIES DE LA VIE

DANS

La Médecine et la Philosophie grecques et latines

(ÉTUDE HISTORIQUE ET CRITIQUE)

> Διὸ δεῖ ἀναλάμβανοντα τουτέων τῶν προειρημένων ἕκαστα, μετάγειν τὴν σοφίην εἰς τὴν ἰητρικὴν, καὶ τὴν ἰητρικὴν εἰς τὴν σοφίην.
>
> (HIPPOCRATE)

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN MÉDECINE

présentée et soutenue publiquement le 21 Décembre 1898

PAR

Louis-Eugène JACQUIN

Né à Montbéliard (Doubs), le 23 juillet 1877

Élève du Service de Santé de la Marine

Examinateurs de la Thèse :			
	MM. MORACHE	professeur....	*Président.*
	FERRÉ	professeur....	*Juges.*
	PACHON	agrégé.......	*Juges.*
	RÉGIS	chargé de cours	*Juges.*

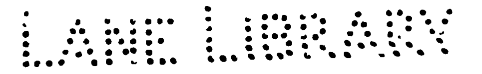
Le Candidat répondra aux questions qui lui seront faites sur les diverses parties de l'Enseignement médical.

BORDEAUX

IMPRIMERIE DU MIDI — PAUL CASSIGNOL

91 — RUE PORTE-DIJEAUX — 91

1898



Faculté de Médecine et de Pharmacie de Bordeaux

M. DE NABIAS, doyen — M. PITRES, doyen honoraire.

PROFESSEURS

MM. MICÉ	Professeurs honoraires.
AZAM	
DUPUY	
MOUSSOUS	

	MM.		MM.
Clinique interne	PICOT.	Médecine légale	MORACHE.
	PITRES.	Physique	BERGONIÉ.
Clinique externe	DEMONS.	Chimie	BLAREZ.
	LANELONGUE.	Histoire naturelle	GUILLAUD.
Pathologie et thérapeutique générales	VERGELY.	Pharmacie	FIGUIER.
Thérapeutique	ARNOZAN.	Matière médicale	DE NABIAS.
Médecine opératoire	MASSE.	Médecine expérimentale	FERRÉ.
Clinique d'accouchements	LEFOUR.	Clinique ophtalmologique	BADAL.
Anatomie pathologique	COYNE.	Clinique des maladies chirurgicales des enfants	PIÉCHAUD.
Anatomie	BOUCHARD.	Clinique gynécologique	BOURSIER.
Anatomie générale et histologie	VIAULT.	Clinique médicale des maladies des enfants	A. MOUSSOUS.
Physiologie	JOLYET.	Chimie biologique	DENIGÈS.
Hygiène	LAYET.		

AGRÉGÉS EN EXERCICE :

SECTION DE MÉDECINE *(Pathologie interne et Médecine légale.)*

MM. CASSAET.	MM. LE DANTEC.
AUCHÉ.	HOBBS.
SABRAZÈS.	

SECTION DE CHIRURGIE ET ACCOUCHEMENTS

Pathologie externe	MM. BINAUD.	Accouchements	MM. CHAMBRELENT
	BRAQUEHAYE		FIEUX.
	CHAVANNAZ.		

SECTION DES SCIENCES ANATOMIQUES ET PHYSIOLOGIQUES

Anatomie	MM. PRINCETEAU	Physiologie	MM. PACHON.
	CANNIEU.	Histoire naturelle	BEILLE.

SECTION DES SCIENCES PHYSIQUES

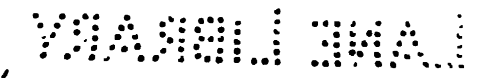
Physique	MM. SIGALAS.	Pharmacie	M. BARTHE.

COURS COMPLÉMENTAIRES :

Clinique des maladies cutanées et syphilitiques	MM. DUBREUILH.
Clinique des maladies des voies urinaires	POUSSON.
Maladies du larynx, des oreilles et du nez	MOURE.
Maladies mentales	RÉGIS.
Pathologie interne	RONDOT.
Pathologie externe	DENUCÉ.
Accouchements	CHAMBRELENT.
Chimie	DUPOUY.
Physiologie	PACHON.
Embryologie	CANNIEU.
Pathologie oculaire	LAGRANGE.
Conférence d'Hydrologie et Minéralogie	CARLES.

Le Secrétaire de la Faculté : LEMAIRE.

Par délibération du 5 août 1879, la Faculté a arrêté que les opinions émises dans les Thèses qui lui sont présentées doivent être considérées comme propres à leurs auteurs, et qu'elle n'entend leur donner ni approbation ni improbation.



A MA GRAND'MÈRE — A MON PÈRE — A MA MÈRE

Je dédie ce bien faible témoignage de ma profonde tendresse ; je leur dois tout, et ce m'est une dette bien douce de reconnaissance. Je suis heureux de saisir cette occasion pour le leur dire et pour les unir tous les trois dans une même pensée émue.

Que mon frère et ma jeune sœur reçoivent ici l'expression de toute mon affection et de tout mon dévouement.

Enfin, s'il est quelqu'ami sincère qui m'aime un peu, qu'il me permette de l'associer à tous ceux qui me sont infiniment chers, dans la dédicace que je leur fais de ce très modeste travail.

Bordeaux, 14 décembre 1898.

Louis JACQUIN.

A mon Président de Thèse

MONSIEUR LE DOCTEUR MORACHE

PROFESSEUR DE MÉDECINE LÉGALE A LA FACULTÉ DE MÉDECINE
DE BORDEAUX
MÉDECIN INSPECTEUR D'ARMÉE
DIRECTEUR DU SERVICE DE SANTÉ DU 18e CORPS
COMMANDEUR DE LA LÉGION D'HONNEUR.

Pour le grand honneur qu'il nous fait en acceptant la présidence de notre thèse.

INTRODUCTION

Lorsque la biologie, en tant que science exacte, essentiellement fondée sur l'observation et l'expérimentation, étudie *l'être vivant* au sens le plus général du mot, elle s'adresse spécialement aux phénomènes de la vie, c'est-à-dire aux fonctions et aux appareils : elle dissèque, elle voit, elle observe, elle provoque l'observation et expérimente ; elle cherche enfin à tirer des lois plus ou moins générales du résultat de ses études. Toutes les manifestations de la vie et tous les organismes qui en sont doués, tant à l'état normal qu'à l'état pathologique, sont du domaine de la biologie. La médecine, considérée comme science des états anormaux de l'être vivant et plus spécialement de l'homme, rentre dans sa compréhension.

Or, quelque branche des sciences biologiques que l'on étudie, si l'on pousse un peu loin cette étude, on se trouve toujours en présence d'un problème pour ainsi dire fondamental, qui touche en même temps à la métaphysique : c'est le problème de la vie. Certes, ainsi qu'on l'a dit bien souvent, la science est possible et légitime sans la métaphysique ; il n'en est pas moins vrai que toute science confine en quelque point à la métaphysique, que toute science a sa partie transcendantale.

C'est que chaque science étudie une catégorie de phénomènes, s'attachant exclusivement aux manifestations sensibles, restreignant son rôle à la détermination du « comment » des faits ; mais l'esprit humain est ainsi conformé que toujours il imagine derrière ces manifestations, derrière

ces phénomènes, quelque substance, quelque réalité suprasensible, qui l'attire d'autant plus vivement que la connaissance qu'il en peut avoir est toujours livrée à l'hypothèse, offre toujours une libre carrière à sn activité personnelle.

« Noumènes » si l'on veut, ces causes sont un besoin de l'activité propre de la pensée humaine : c'est que la science se borne à nous montrer l'enchainement nécessaire des phénomènes, leur conditions d'apparition, leur « comment » ; la métaphysique tente d'aller plus loin, elle aspire à déterminer le « pourquoi ». Comme l'a dit un philosophe contemporain [1] : « Pour l'esprit humain *savoir* n'est pas tout, *comprendre* est bien quelque chose. »

Or, dans le domaine de la métaphysique, un problème existe qui se rattache étroitement à la science biologique : c'est le problème de la vie. Actuellement, la lutte se livre entre les trois camps distincts : les *animistes*, les *vitalistes* et les *organicistes*. Mais il nous a paru intéressant de rechercher les germes de ces doctrines dans l'antiquité philosophique et médicale : nous avons cru pouvoir retrouver bien avant Stahl, Barthez ou Descartes, des conceptions sur la vie qui sont habituellement rapportées à ces auteurs.

Nous entreprenons ici un travail simplement *historique*. Nous avons apporté, dans cette étude, beaucoup d'intérêt et de goût pour la question ; puisse cela nous faire un peu pardonner l'insuffisance de l'exécution ! Autant qu'il nous a été possible, nous avons eu recours à l'examen des textes ; nous avons voulu ne rien avancer qui ne soit établi sur ce point d'appui.

Quant à la solution définitive du problème de la vie, nous n'avons pas l'illusion de la fournir : notre but est tout autre en effet, puisque nous n'entreprenons qu'une étude historique et critique. Nous essaierons pourtant dans notre dernier chapitre, qui n'est qu'une conclusion ou une critique générale, de montrer les objections dont les théories animis-

[1] M. Vacherot, *Revue des Deux-Mondes*, 15 déc. 1878.

tes sont susceptibles ; et, à ce propos, nous indiquerons quelles seraient nos tendances personnelles.

Pour achever ce travail historique comme nous le comprenons, il faudrait des années de recherches et de réflexion sur le sujet ; nous n'avons eu que des mois, aussi ne prétendons-nous donner qu'une esquisse des solutions anciennes du problème de la vie, ne citant et ne commentant que les points strictements essentiels.

Bordeaux, 16 décembre 1898.

CHAPITRE PREMIER

Les théories de la vie avant Hippocrate : philosophie pré-socratique.

Il suffit, pour se convaincre de l'existence en Grèce d'une médecine à la fois philosophique et pratique avant Hippocrate, de parcourir un des ouvrages de cet auteur, dont l'authenticité, depuis les savantes recherches de Littré, est généralement admise : nous voulons parler du *Traité de l'Ancienne médecine*. Ne débute-t-il pas par ces termes : « Ὁκόσοί ἐπεχείρησαν περί ἰητρικῆς λέγειν ἤ γράφειν... Tous ceux qui ont essayé de discourir ou d'écrire sur la médecine. »

Si loin que l'on puisse aller dans l'antiquité grecque, à moins d'en arriver aux périodes fabuleuses et demi-mythologiques, où la légende enveloppe à tel point la vérité qu'elle la rend souvent méconnaissable, on trouve deux courants parallèles, mais nettement différents, qui résument toute l'histoire de la médecine avant Hippocrate : le sacerdoce et la philosophie pré-socratique. C'est à ces deux sources que l'on doit faire remonter toute espèce de connaissances dans l'ordre scientifique et philosophique.

Sur la médecine des prêtres, toute pratique, autant qu'il est possible d'en juger par les rares monuments qui nous en sont restés, ou par ce qu'en ont dit les anciens auteurs, nous passerons rapidement, car nous n'y avons rien trouvé qui se rapporte à notre sujet. Les *Asclépiades*, ainsi se nommaient ces disciples d'Esculape, exerçaient surtout dans les temples. On leur attribue le mérite de quelques cures ; on

croit aussi qu'ils ont publié quelques recueils de notes. Pendant longtemps, ils sont restés en Grèce les seuls détenteurs de l'art médical ; et ce fait n'est pas particulier à la civilisation grecque : nous retrouvons à l'origine de la plupart des races anciennes cette culture intellectuelle exclusive des prêtres, cette limitation de toute connaissance à la caste sacerdotale. Peut-être faut-il voir dans ce privilège la raison de la puissance et de l'influence prépondérante des religions et de leurs ministres dans l'histoire des peuples à leur origine; ainsi s'expliquerait par suite le soin jaloux qu'apportaient les prêtres à garder pour eux seuls cette supériorité intellectuelle.

Mais si dans la médecine des Asclépiades nous ne trouvons rien qui puisse être rapporté au problème de la vie, il n'en est pas de même dans ce second courant médical que nous avons signalé et qui n'est autre que la philosophie pré-socratique. L'étude des premiers philosophes grecs se confond avec l'histoire de la médecine à cette même époque, et pour bien établir ce que nous avançons, nous allons donner quelques preuves et nous appuyer sur l'autorité de certains historiens médicaux.

On nommait philosophes, aux premiers temps de la civilisation grecque, des hommes qui s'adonnaient, non pas exclusivement à cette partie des sciences que l'on désigne aujourd'hui du terme de « Philosophie » et qui comprend plus spécialement l'étude des sciences de l'esprit et des causes premières, mais ceux dont les recherches, d'une extension plus générale, s'adressaient à toutes les branches de connaissance, « à la nature », pour employer leur expression. L'étude des fonctions du corps humain, de ses maladies, de la vie et de la mort, faisait partie du domaine de leur philosophie. Si quelques-uns d'entre eux se sont spécialisés dans l'étude de la médecine, ils n'en ont pas moins été au nombre des disciples de quelque école philosophique. A tel point que leurs idées sur la physiologie humaine sont de simples conséquences par déduction de leurs doctrines sur

la nature en général. N'est-ce pas là précisément ce que Hippocrate leur reprochera dans son *Traité de l'Ancienne médecine* ?

Aussi voyons-nous tous les auteurs qui se sont occupés de retracer l'histoire de la médecine grecque, comprendre dans leur plan l'étude de ces philosophes, qui furent pour la plupart et en même temps des médecins. Hippocrate (1) d'abord en parle; puis Galien (2) : « Τὰ γάρ τῶν Παλαιῶν ἅπαντα περὶ φύσεως ἐπιγέγραπται, τὰ Μελίσσου, τὰ Παρμενίδου, τὰ Ἐμπεδοκλέους Ἀλκμαίωνος τε καὶ Γοργίου, καὶ Προδίκου, καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων. »

Dans les temps modernes, les traités d'histoire de la médecine de Daremberg, Houdard, Littré, Guardia, Renouard etc., en font également mention. Fort de ces raisons et de ces autorités, nous croyons devoir consacrer un chapitre à l'étude des écoles philosophiques et médicales antérieures aux œuvres hippocratiques.

« Dans la période qui précède Socrate, dit un auteur moderne (3), l'objet presque unique de la philosophie est *la nature*. On s'efforce de découvrir la substance et l'origine des choses, sans autre méthode que l'hypothèse ». C'est ce que disait déjà Galien dans le passage que nous citons plus haut : (περὶ φύσεως ἐπιγέγραπται). C'est ce que M. Littré affirme dans le passage suivant que nous empruntons à ses « Commentaires des œuvres d'Hippocrate » et que nous croyons bon de citer, parce qu'il vient confirmer plusieurs points de notre sujet :

« En dehors du sacerdoce médical, il s'opérait le plus notable des changements, et une science, créée par d'autres mains que les siennes, l'entourait de toutes parts et le débordait. Il s'agit des premiers philosophes grecs et de leurs travaux. C'est là, en effet, la seconde source de la médecine grecque au temps d'Hippocrate et après lui. Ces anciens

(1) Hippocrate, *Traité de l'Ancienne médecine.*
(2) Galien, t. I.
(3) M. Boirac, *Notions d'histoire de la philosophie* (Introduction.)

philosophes avaient pris la nature pour objet de leurs études, et presque tous avaient composé des livres sous ce titre. Tels sont Mélissus, Parmenide, Empédocle, Alcméon, Gorgias et bien d'autres. Ces livres ont péri : il n'en reste que de courts fragments. Néanmoins, on peut apprécier les questions qui ont été traitées et les recherches qui ont été entreprises. Les philosophes de ce siècle faisaient entrer dans le cercle de leur spéculation l'organisation des animaux et les maladies qui affligent l'espèce humaine. »

Littré ajoute, et nous ajouterons avec lui : c'est seulement de leurs travaux de ce genre qu'il peut être ici question. Les philosophes introduisant dans la médecine et la biologie les systèmes qu'ils professent sur la nature des choses, et comprenant dans une théorie connexe le monde extérieur et l'être vivant, il est nécessaire de suivre dans notre exposé l'ordre que l'on adopte en histoire de la philosophie, et d'étudier les diverses écoles qui ont existé à cette époque. Ces écoles philosophiques sont au nombre de quatre : l'*Ionienne*, l'*Italique*, l'*Eléatique*, l'*Abdéritaine*. Comme le dit M. Boyer dans son article « Histoire de la Médecine » du *Dictionnaire Encyclopédique*, « toutes veulent remonter immédiatement jusqu'aux premiers principes, à leur nature et leur origine ; néanmoins, elles s'occupent, plus qu'on ne l'a pensé, de l'homme et des facultés à l'aide desquelles il peut les atteindre ». Essayons de faire ressortir les opinions de ces philosophes sur le problème de la vie, au triple point de vue de la métaphysique, de la biologie et de la médecine.

1° **Ecole Ionienne**.

Les philosophes de l'Ecole ionienne s'attachent à l'étude de la nature, du côté sensible des choses. Ce sont des physiciens. Le but de leurs recherches est la matière, ses combinaisons, ses mouvements, les phénomènes auxquels elle donne lieu ; mais leur naturalisme est plus métaphysique

que scientifique, en ce sens qu'ils font dériver l'ordre entier des phénomènes d'un principe unique, établi *a priori*, n'ayant par suite d'autre valeur que celle d'une hypothèse plus ou moins ingénieuse. On peut, au point de vue de leurs théories sur la nature, et par suite sur la vie, distinguer chez les philosophes ioniens deux tendances : l'une plutôt dynamique, l'autre surtout mécanique.

Les dynamistes admettent comme premier principe, à la base de toute chose, un élément doué d'une force propre, d'une puisssance vitale qui en est l'essence même.

Pour les mécanistes, au contraire, ce sont les particules matérielles et non pas une force intime qu'elles renfermeraient qui expliquent le monde par leur combinaison, leur arrangement, leurs divers modes de réactions réciproques. L'examen rapide des principaux philosopes de l'Ecole ionienne nous fera mieux saisir cette distinction en dynamistes et mécanistes.

Thalès de Milet fait de l'eau, ou élément humide, le premier principe de toutes choses. C'est cette substance matérielle, essentiellement susceptible de prendre les formes les plus diverses, qui explique tout le monde inanimé et vivant, par ses modes successifs. Mais il faut à l'eau, pour se transformer, une force propre ou communiquée. Thalès, philosophe panthéiste, fait intervenir alors les forces diverses qui sont répandues, selon lui, dans toutes les portions de l'univers. C'est précisément dans cette force propre de la matière, et ce pouvoir que possède l'élément humide de se transformer et de se combiner à l'infini, que réside pour Thalès le principe de la vie. Ce principe, il s'identifie à l'âme dans le corps humain. Toutes les choses, dit-il, possèdent une âme analogue. N'y a-t-il pas là un germe de panthéisme hylozoïste qu'on pourrait appeler monodynamisme, à tendance plutôt matérialiste. Thalès, en effet, semble admettre un seul principe dans l'être vivant. Par ce principe, il expliquait à la fois les faits d'ordre physique, biologique et psychologique. Mais cette force intime, il en fait un simple attribut matériel;

il semble plutôt matérialiser l'âme que spiritualiser la matière.

La doctrine d'*Anaximène* admet aussi un élément unique et primordial : l'air. De même que Thalès pour l'eau, il donne à ce principe une force intime, qui lui imprime les nombreuses transformations (condensation et dilatation) par lesquelles il formera tous les corps de la matière inerte et inanimée.

Le feu, l'eau, la terre ne diffèrent pas de l'air en substance; ce sont les résultats de ses changements successifs. L'âme humaine commande à toutes les manifestations du corps : *Anaximène* l'identifie à l'air.

Diogène d'Apollonie pousse à ses dernières conséquences l'hypothèse d'Anaximène. Il l'applique plus spécialement à l'être humain. Nous trouvons sa doctrine résumée dans Aristote : « L'âme est de l'air; l'air meut et il connait. L'air que nous respirons donne l'âme, la vie, la connaissance. Les animaux ont des sensations comme nous; l'homme seul est intelligent et pense parce que l'air, en lui, devenu plus sec, plus chaud, plus subtil, acquiert des qualités supérieures [1]. »

Héraclite fait intervenir un autre élément : le feu pour lui est le principe de toute chose, le principe de la vie et de la pensée. Sa théorie. souvent obscure, si l'on en croit Aristote, est un panthéisme matérialiste. Mais ce qu'il a fort bien conçu, c'est l'universelle mobilité des phénomènes, sous la permanence de la quantité de force : le feu est la représentation de cette destruction continuelle. L'auteur du « Περὶ Ψυχῆς » nous fait connaitre une opinion assez curieuse d'Héraclite : le principe de la pensée, de la vie et du mouvement, ce que le commentateur ne craint pas d'assimiler à l'âme serait une sorte d'exhalaison, de substance fluide émanant des corps (ἀναθυμίασις).

Anaxagore est l'auteur de la doctrine des « homœoméries »,

[1] Aristote, *De An.*, I, 2.

ou parties analogues possédant leurs qualités propres en vertu desquelles le monde entier s'organise. Ce sont elles qui donnent à tous les êtres leurs facultés dépendantes de leur organisation matérielle. Tout, pour Anaxagore, dans l'animal et dans l'homme est en rapport avec l'organisation : les fonctions, la vie, l'intelligence même. Sa théorie est résumée dans le livre I du poème de Lucrèce, dont nous détachons le passage suivant, traduit en vers français par M. Sully-Prud'homme :

Son homœomérie est toute en ce qui suit :
L'os est fait d'os menus de petitesse extrême,
De viscères menus le viscère est produit,
Le sang naît du concours de mille gouttelettes
Toutes de sang, l'or vient de l'or même en paillettes,
La terre est un amas de corps terreux en miettes,
Le feu de corps ignés, et l'eau de corps aqueux ;
Ainsi tous les objets de corps les mêmes qu'eux.

Les doctrines d'*Empédocle* marquent comme une transition entre le dynamisme ionien et le matérialisme physicien d'Archelaüs et de l'École d'Abdère. Ce philosophe, comme tant d'autres de la même époque, édifia tout son système sur une conception hypothétique de l'univers; il écrivit un poème sur la nature, dont il nous reste quelques fragments, un ouvrage médical aujourd'hui perdu (ἰατρικος λὸγος); il se livra également à l'étude de l'anatomie et on lui attribue la découverte du labyrinthe de l'oreille. Il est assez difficile de déterminer exactement les idées d'Empédocle sur la vie; nous pouvons toutefois relever en lui des tendances mécanistes. Il admet l'existence éternelle de la matière et son immuabilité ; mais il lui reconnait deux forces opposées qu'il appelle « amitié et inimitié » et qui produisent l'union ou la désunion des parties de l'univers suivant la prédominance de l'une ou de l'autre (Cf. Plutarque *D. Plac. ph.*). Il attribue aussi à la matière des qualités élémentaires, dont les combinaisons va-

riées produisent les divers modes des choses. Ces qualités, qu'il oppose deux à deux, il les réduit finalement à quatre : le chaud et le froid (1re opposition), le sec et l'humide (2e opposition). Ce sont ces quatre qualités fondamentales qui définissent pour Empédocle les quatre éléments, formes irréductibles de la matière : le feu et l'air, la terre et l'eau. Avec ces éléments matériels et les deux forces d'attraction, il construit l'univers, il explique les êtres, l'homme, les sensations, l'intelligence. La vie n'est due qu'à la présence de la chaleur; le sommeil en est une diminution; la mort une extinction. La santé serait, selon les conséquences logiques des idées d'Empédocle, une prédominance des forces d'union entre les qualités élémentaires du corps ; la maladie surviendrait quand la force de répulsion l'emporterait.

Archelaüs représente les idées physiciennes et mécaniques de l'Ecole ionienne : il explique tout par une infinité d'éléments matériels dont l'union, la séparation, les combinaisons variées donnent naissance aux diverses manifestations de la vie.

Anaximandre de Milet admet que le principe de toutes les choses est la matière infinie : c'est d'elle que dérivent les êtres vivants, c'est à elle que tout retourne après la mort. Comme le dit Plutarque (*De plac. ph.*, I., 4), cette doctrine pèche en deux points : d'abord Anaximandre ne dit pas ce que c'est au juste que cette matière infinie, ou plutôt il n'en donne pas les caractères et laisse le fond de son système dans le vague ; ensuite, on ne voit pas comment la matière s'organise par elle-même, sans force intrinsèque ou extrinsèque, sans cause efficiente, selon l'expression péripatéticienne (οὐ δύναται δὲ ἡ ὕλη εἶναι ἐν ἐνεργείᾳ, ἂν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται).

CRITIQUE DES DOCTRINES IONIENNES. — Il semble résulter d'abord de l'examen rapide que nous venons de faire, un premier caractère commun à toutes les théories des philosophes de l'Ecole ionienne. Leur système tout entier, et par suite leur conception de la vie repose sur une hypothèse purement gratuite, sur une vue spéculative de l'ensemble de

l'univers. Loin de s'appuyer sur les faits d'observation, sans chercher même à vérifier *a posteriori* leurs doctrines, ils façonnent les phénomènes, interprètent les données de l'expérience selon les exigences de leur système *a priori* : en un mot, ils abordent les manifestations vitales avec des idées préconçues ; c'est pourquoi leurs théories ne pouvaient avoir que par hasard une valeur objective quelconque. Mais, au point de vue métaphysique, à quel système devons-nous rattacher le naturalisme des Ioniens ?

— D'abord, est-ce bien un naturalisme ? Oui, car, bien que privés des ressources de l'expérimentation, ils s'attachent en premier lieu à l'explication de la nature, du monde extérieur en tant que réalité sensible : c'est la base même de leur philosophie. S'ils abordent l'homme, l'âme et la conception divine, ce n'est que secondairement, armés déjà des doctrines qu'ils se sont faites sur la nature.

— Des trois grands problèmes dans lesquels se synthétise la métaphysique, — le monde, l'âme, Dieu, — ils étudient surtout le premier. Expliquer tout par les lois de la nature, — lors même que ces lois sont établies *a priori* en dehors de l'observation, — n'est-ce pas l'essence même d'une doctrine naturaliste.

Une conséquence inévitable du naturalisme, lorsqu'il se trouve en présence du problème de l'Absolu divin, c'est le panthéisme : les Ioniens sont panthéistes à leur manière.

Nous voici en possession de deux données sur la philosophie de l'Ecole ionienne : naturalisme et panthéisme. Que pouvait-il résulter de cette métaphysique générale dans le cas particulier du problème biologique qui nous occupe ? Pour le déterminer, il faut nous appuyer sur les rares débris que nous possédons de cette philosophie, débris que nous avons rassemblés plus haut, et essayer de préciser leur doctrine en la rapportant aux données actuelles du problème. Nous l'avons vu déjà : aucune base scientifique à ce système, quelques études anatomiques d'Empédocle, rien de plus.

Un autre caractère que nous allons essayer de dégager

maintenant, c'est le *monodynamisme* de l'Ecole ionienne, ce que l'on a appelé l'hylozoïsme. Aucun de ces philosophes n'a attribué à l'être vivant deux substances distinctes : l'âme pensante d'une part et le principe vital d'autre part ; cette conception, qui sera bien des siècles plus tard celle du *duodynamisme* de Barthez, est absolument contraire au système ionien. Bien plus, ni les idées de Thalès, ni celles d'Anaximène, ni celles d'aucun autre ne semblent se rapporter au vitalisme monodynamique, à *l'animisme* de Stahl : ils ne font pas de l'âme une substance immatérielle à laquelle se rattacheraient des manifestations vitales, considérées comme des fonctions de l'âme d'un ordre inférieur. Ce qui semble plus conforme à leur doctrine générale, c'est d'attribuer toute espèce de phénomène physique, vital ou psychique, à une seule espèce de force, à une seule espèce de substance. Cette force et cette substance sont susceptibles d'une infinité de transformations, d'une infinité de manifestations ; mais elles n'en restent pas moins réductibles à l'unité à travers la diversité des phénomènes qui en découlent (1), que ce soit l'air et sa force de dilatation et de condensation comme dans Anaximène ou Diogène ; que ce soit l'eau et sa force de transformation comme pour Thalès ; il n'en est pas moins vrai que la théorie de tous ces philosophes est un monodynamisme absolu.

Le vitalisme monodynamique, encore appelé animisme, admet, en effet, deux substances distinctes : la matière ou corps et l'âme ; il attribue à cette dernière tous les phénomènes de la vie. Or, les Ioniens font entrer dans le même ordre les phénomènes physiques, vitaux et psychiques, les corps bruts, la vie et la pensée : ils n'admettent qu'une seule espèce de substance douée d'une force qui en est inséparable. Ils sont, répétons-le, monodynamistes absolus : la matière pour eux agit et vit ; c'est ce qui a fait donner le nom d'hylozoïsme à leur doctrine.

(1) Héraclite pourtant semble renoncer à trouver *l'être* (τὸ εἶναι) sous *le devenir* (τὸ γενεσθαι) ; pour lui il n'y a rien d'absolu que *le devenir*.

2° Ecole italique.

M. Boyer (1) parlant de l'école italique s'exprime ainsi: « Cette école est frappée de la forme intellectuelle des objets, de leurs conditions mathématiques, de leurs rapports avec un être supérieur ». On a fait de la philosophie italique un « idéalisme mathématique ». Le chef de cette école est Pythagore. Il n'entre pas dans notre cadre d'examiner les théories de ce philosophe, et nous nous contenterons de faire ressortir les quelques points qui touchent à notre sujet. Pythagore admet deux substances éternelles : l'esprit et la matière, et de ces deux substances il fait tout découler. Son spiritualisme est un spiritualisme dualiste (Cf. Olivet, les *Vers dorés de Pythagore*, Paris 1813). Mais un autre caractère non moins important de la philosophie de Pythagore, c'est la forme mathématique de sa conception de l'univers : sa théorie des nombres en est la preuve.

De cette doctrine générale qu'allait-il résulter dans le domaine de la biologie ? M. Houdard, dans son Etude sur la médecine grecque avant Hippocrate, nous l'indique fort bien : « Il était, dit-il, parfaitement conforme à l'esprit des doctrines pythagoriciennes de faire dépendre la santé de l'harmonie des principes constitutifs du corps humain et la maladie du défaut de cette même harmonie ». Le philosophe de Samos admet un *principe vital* qui, dans son application particulière à l'organisation du corps, produit l'harmonie, le juste mélange des humeurs. Harmonie et symétrie sont synonymes dans le langage de Pythagore (Τάς συμμετρίας ἄς καὶ αρμονίας καλεῖ · Plutarque).

Philolaüs, un des philosophes de l'Ecole italique, admet quatre organes principaux : le cerveau, le cœur, l'ombilic et les parties génitales, auxquels correspondent quatre fonctions : l'intelligence, l'âme sensible, l'enracinement et la ger-

(1) *Dictionn. encycl.*, Art. « Hist. de la Médecine ».

mination, l'émission de la semence et la génération (*Theologumena arithmetices*, 4, p. 22). « Cette opinion, dit Littré, est remarquable parce qu'elle admet certains degrés dans la vie des êtres: d'abord l'existence commune à tous, et qui consiste dans la procréation, ensuite l'existence des plantes; puis celle des animaux qui se distinguent par une âme sensible; enfin, la vie de l'homme caractérisée par la raison. Tous ces degrés de l'existence vivante sont tellement ordonnés que le plus élevé contient tout ce qui constitue les degrés inférieurs. Il serait facile de voir dans ce fragment de Philolaüs un germe de la grande idée des anatomistes modernes qui cherchent à démontrer l'uniformité d'un plan dans le règne animal ». D'ailleurs, la doctrine pythagoricienne de l'harmonie se retrouve chez Philolaüs : « Ἐπεὶ δὲ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχων οὐχ ὅμοιαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἐοῦσαι, ἤδε ἀδύνατον ἦν ἄν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, ει μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧτινι ἄν τρόπῳ ἐγένετο » ; puisque les principes des choses ne sont ni semblables, ni homogènes, il était impossible qu'ils fussent ordonnés, si l'harmonie ne les pénétrait de quelque manière. »

Parmi les pythagoriciens qui se sont plus spécialement occupés de médecine, on cite *Alcmæon de Crotone*; c'est même à son système que Littré fait remonter les origines de la doctrine d'Hippocrate sur le juste mélange des qualités (δυνάμεις). Alcmœon aurait, le premier, énoncé cette hypothèse que les forces vitales, les « δυνάμεις », l'humide, le chaud, le sec, le froid, l'amer, le doux, etc... concourent par leur équilibre au fonctionnement parfait de l'organisme et constituent l'état de santé. Toujours est-il que nous retrouvons ici encore l'idée maîtresse de la biologie pythagoricienne : l'harmonie.

Timée de Locres, partisan des mêmes doctrines de l'harmonie des forces vitales, s'exprime ainsi : « La cause principale des maladies est l'intempérie et le trouble des premières qualités, comme lorsque le chaud, le froid, l'humidité et la sécheresse abondent trop ou viennent à manquer. »

Maxime de Tyr dit de même : « La santé ne consiste-t-elle pas dans la bonne harmonie des choses contraires qui entrent dans la composition de l'économie animale, comme du feu et de l'eau, de la terre et de l'air, etc. »

Critique des doctrines biologiques de l'École Italique. — Les quelques citations qui précèdent suffisent pour nous faire entrevoir la nature des conceptions de Pythagore et de ses disciples sur la vie et sur l'organisation animale. Nous y découvrons d'abord une grande part de spéculation ; ces philosophes connaissaient fort peu l'anatomie de nos organes, ils manquaient de bases précises et d'expériences et suppléaient à ce défaut fondamental par l'imagination et la raison pure. Une grande tendance à tout ramener à une forme logique et même mathématique, voilà le fond des doctrines pythagoriciennes. Ils ignorent le mécanisme physiologique et ne font que soupçonner des forces diverses au lieu de déterminer les tranformations d'une même force à travers les divers organes. De plus ils font des qualités de la matière des entités à existence quasi objective, au lieu de les laisser au rang de purs phénomènes. Aussi, pour expliquer l'unité de fonctionnement et l'ensemble vital, inventent-ils un principe d'harmonie dont ils font pour ainsi dire une force propre, extrinsèque qui préside aux corps et se surajoute à eux pour en diriger l'heureux fonctionnement (εἰ μὴ αρμονία ἐπεγένετο) comme dit Philolaüs. A ce point de vue là, ils sont bien vitalistes, mais d'un vitalisme aussi éloigné que possible de toute conception organicienne, d'un vitalisme où les partisans de Stahl verront plus tard les premiers germes de l'animisme. La grande faiblesse de leur biologie, c'est l'ignorance de l'anatomie, de la structure de l'organe, et partant des vrais lois de son fonctionnement. Non seulement leur vitalisme n'est pas organiciste, mais bien plus il ne pouvait pas l'être étant donné l'état de leurs connaissances sur les êtres vivants.

Si maintenant nous considérons la doctrine de l'harmonie comme principe vital au point de vue de sa valeur philoso-

phique, elle nous semble susceptible d'une objection capitale. Les médecins philosophes de l'école de Pythagore nous indiquent bien quels sont, d'après eux, les divers éléments qui concourent à la production des phénomènes vitaux; mais quand il s'agit d'aller plus loin et de nous expliquer en vertu de quelle nature propre ils établissent la fonction vitale, ils ne peuvent trouver qu'une solution au problème qui se pose devant eux : l'harmonie de ces qualités premières entretient la vie.

Mais cette harmonie d'où vient-elle? Est-ce la résultante des propriétés de la matière ou une action de la substance spirituelle sur le corps[1], et comment pourrait alors s'expliquer cette influence d'une substance inétendue et immatérielle par définition sur une autre substance matérielle et étendue? Autant de questions qu'éludent les Pythagoriciens. Leur harmonie n'est jamais qu'une condition des phénomènes, ce n'en n'est pas une cause; c'est une qualité de l'ensemble des « δυναμεις », c'est un rapport que nous apercevons entre les phénomènes; et ce rapport n'est conçu que par notre esprit qui les observe et n'est pas une entité objective, pas même une propriété intrinsèque des éléments premiers dont l'ensemble forme l'organisme. Dire que l'harmonie en pénétrant les forces vitales produit la vie, c'est laisser le problème irrésolu. D'où vient l'harmonie? Quelle est la nature intime des forces vitales? Voilà ce qu'il aurait fallu déterminer. Voilà ce que les disciples du philosophe de Samos n'ont pas établi. Leur théorie ne concerne que l'aspect des phénomènes, elle ne pénètre pas dans l'intimité des causes, elle n'atteint pas la notion de substance.

Toutefois nous devons reconnaitre que dans ses conceptions de l'harmonie et du rythme universels la théorie des Pythagoriciens a fort bien saisi un certain aspect des

(1) Cette dernière hypothèse serait plus d'accord avec les doctrines pythagoriciennes, qui, si l'on en croit Plutarque (De plac. ph.), admettaient une partie vitale de l'Ame localisée autour du cœur : Pythagoras, *vitalem animæ partem circa cor...* (IV, 5).

phénomènes, un caractère essentiel de leurs rapports. Il ne serait pas impossible de voir dans ces doctrines comme un germe lointain des conceptions de la Science moderne. « Plus la science fait de progrès, plus elle découvre de rythme dans les choses; on admet même aujourd'hui que tout mouvement est rythmique, c'est-à-dire soumis à des alternatives régulières qui font tour à tour avancer et reculer le mobile, comme le pendule qui oscille, ou la vague qui ondule (1) ». Avec les restrictions que nous avons faites, la théorie italique contient quelques points nouveaux et justes.

3° Ecole éléatique.

Les écoles ionienne et italique trouvèrent dans les philosophes de l'Ecole d'Elée des adversaires communs; ceux-ci s'élevèrent à la fois contre le naturalisme des Ioniens et contre l'idéalisme mathématique des Pythagoriciens. Les Eléates sont avant tout métaphysiciens et dialecticiens; ils s'occupent fort peu et d'une façon toute secondaire des questions cosmologiques et physiologiques. Aussi, comme l'exposé de leurs doctrines nous semblent peu en rapport avec notre sujet, passons-nous très rapidement.

Les trois principaux représentants de l'Ecole d'Elée sont Xénophane, Parménide et Zénon. Xénophane composa un poème sur la Nature, où il s'efforce de démontrer l'existence de l'être infini, absolu, dont le monde n'est que l'apparence visible et grossière. « Ayant jeté les yeux, dit Aristote, sur l'immensité du ciel, Xénophane crut que l'unité était Dieu ». Parménide, auteur également d'un poème sur la Nature, complète les doctrines de Xénophane. Après s'être étendu sur les questions métaphysiques dans une première partie de cet ouvrage, faite pour la raison (τὰ πρὸς ἀλήθειαν), où il démontre l'Etre absolu, il semble faire une concession aux

(1) A. Fouillée, *Histoire de la Philosophie*, Chapitre sur Pythagore.

apparences, à l'opinion vulgaire dans une seconde partie faite pour les sens (τὰ πρὸς δόξαν). Parménide identifie la Pensée et l'Objet, la Pensée et l'Etre (Τὥυτὸν ἐστι νοεῖν τέ καὶ οὕνεκειν ἐστι νοήμα). Mais dans la partie physique de son poème, Parménide est obligé d'admettre la pluralité qu'il avait rejetée tout d'abord dans son panthéisme idéaliste ; Aristote l'a bien montré lorsqu'il s'exprima ainsi au sujet de la physique de Parménide : « Forcé de se mettre d'accord avec les faits et en admettant l'unité par la raison d'admettre aussi la pluralité par les sens, Parménide est réduit à poser deux principes et deux cause : le chaud qu'il rapporte à l'être ; et le froid qu'il rapporte au non être (1) ».

Zénon d'Elée attaque vigoureusement, par une ingénieuse et subtile dialectique, les partisans de la Matière. A la vieille formule d'Héraclite, si conforme aux conceptions de la science moderne ; à cet universel devenir que la pensée du philosophe avait concrétisé dans l'image du feu, Zénon oppose l'Etre absolu comme seul possible et seul réel. Le mouvement n'est qu'une apparence, il ne peut pas avoir de réalité objective ; on connait sa fameuse argumentation d'Achille et de la Tortue, qui ressemble un peu aux paradoxes des sophistes, et qui repose sur l'impossibilité pour notre esprit de se représenter la division à l'infini.

Mais de cette subtile dialectique, de cette métaphysique abstraite,que découle-t-il dans le cas particulier du problème de la vie ? Rien de physiologique, rien de scientifique. Les Eléates, et Parménide en particulier, paraissent identifier la vie à la pensée ; ils admettent que νους et φυσις signifient la même chose. Quelle que soit la valeur métaphysique de leur doctrine générale, on peut assurer que la physiologie ne leur doit rien. Leur animisme *a priori* ne s'occupe même pas de tomber d'accord avec l'observation psychologique, avec l'expérimentation physiologique.

(1) Mét. I, ch. 5.

4° Ecole abdéritaine.

Contre les Eléates s'élevait une école plus jeune, l'Ecole atomistique. La métaphysique de ces philosophes, opposée à l'idéalisme mathématique des Pythagoriciens, à l'idéalisme absolu de Parménide et de Xénophane, cherche dans la matière le principe de tout ce qui existe : on peut dire que cette doctrine procède de la philosophie ionienne, mais en donnant au naturalisme une forme nouvelle, en lui imprimant certaines modifications qui « le présentent sous un mode plus précis et plus scientifique [1] ».

Démocrite est le principal réprésentant de l'Ecole d'Abdère: l'être pour lui, c'est la matière, cette matière est divisible en une infinité de particules, différentes de formes, analogues comme substance, qui sont les atomes. Ceux-ci sont doués d'une propriété intrinsèque qui en est inséparable : le mouvement. Grâce au mouvement les atomes se rapprochent, s'éloignent, se rencontrent, se séparent, et par les diverses positions qu'ils occupent dans l'espace constituent l'univers. Le corps humain est lui-même un composé d'atomes ; ce que l'on appelle l'âme est un agrégat d'atomes plus subtils. La pensée a pour base unique la sensation, qui provient elle-même d'effluves émanant des corps et pénétrant dans nos organes pour y déposer des images.

« Tout s'explique donc dans cette doctrine par le mécanisme universel, sous la loi de la nécessité [2] ». Les autres phénomènes de la vie ne diffèrent pas de la sensation ; ils s'expliquent tous par les actions réciproques des atomes. Les lois de la nature, suivant lesquelles s'ordonnent les phénomènes biologiques et les phénomènes cosmiques, ne sont pas une pensée en dehors du monde ; elles sont étroitement

(1) Boyer, *Dict. encycl. des sc. méd.*, art, « Hist. de la Méd. ».
(2) A. Fouillée, *Histoire de la philos.*

liées à l'univers, à l'organisme; elles sont intérieures et non pas extérieures.

Telles sont en résumé la métaphysique, la physique et la biologie de Démocrite. D'ailleurs pour lui ces trois sciences n'en font qu'une ; leur objet est toujours la matière avec ses formes et ses combinaisons variées : l'atome est le terme dernier qui explique tout, la pensée, la nature, la vie.

Démocrite a développé ses idées dans plusieurs ouvrages ; il a touché aux branches diverses des sciences de la nature, il a même traité les questions médicales et on lui attribue les livres suivants : de la *Nature de l'Homme*, de la *Diététique*, de la *Fièvre*, des *Pronostics*, des *Causes des maladies*, de la *Toux*, de la *Peste*. On croit même qu'il fut en relation avec Hippocrate ; il existe des lettres de Démocrite au médecin de Cos ; mais l'authenticité en est très douteuse. Leucippe, antérieur à Démocrite, avait professé les doctrines atomistiques, que celui-ci a complétées et fait connaître. Citons encore parmi les partisans de la doctrine corpusculaire : Nausiphanes de Teos et Anasarque d'Abdère, ce dernier contemporain et ami d'Alexandre le Grand.

CRITIQUE DES DOCTRINES BIOLOGIQUES DE L'ÉCOLE D'ABDÈRE. — Quelle conception de la vie pouvons-nous dégager de la doctrine atomistique ? Laissons de côté la partie métaphysique du système, ainsi que sa valeur purement philosophique dans l'explication du monde, de l'âme et des causes premières : nous nous restreindrons à la portion purement physiologique et nous l'examinerons sous son aspect scientifique.

Il semble d'abord que l'âme et la vie ne font qu'un pour Démocrite ; mais doit-on conclure de là qu'il est animiste ? Non, car l'âme n'est pour lui qu'un composé matériel et, n'ayant pas son explication en elle-même, ne peut par suite rien expliquer ; c'est l'atome qui sera la commune explication de l'âme et de la vie.

Le système par là devient un matérialisme absolu : et dans le cas particulier du problème de la vie, c'est un « méca-

nisme » plus complet encore que celui des Ioniens. Tous les phénomènes biologiques sont la résultante des combinaisons et du mouvement des atomes. La sensation s'explique par un mouvement de particules détachées des objets extérieurs qui vont agir sur les atomes du corps humain, du cerveau.

Ainsi, les philosophes de l'Ecole d'Abdère établissaient a *priori* que tout dans l'organisme comme dans la nature se ramenait au mouvement. Bien longtemps avant les découvertes de la physique, de la chimie et de la physiologie modernes, ils avaient tout ramené à une mécanique universelle. Mais s'il faut leur accorder que leur doctrine était une bien ingénieuse conception, il faut reconnaître aussi qu'elle était bien incomplète en plusieurs points. C'était comme une prévision de leur esprit: cette prévision, les découvertes scientifiques l'ont en partie confirmée dans le domaine du monde sensible ; mais eux-mêmes ne l'avaient pas fondée sur des observations, des expériences suffisantes ; ils l'avaient établie par la seule méthode du raisonnement, de la déduction. Or, c'est précisément dans ce domaine, qui est celui de la métaphysique, que l'atomisme est insuffisant; car la matière et le mouvement sont les choses les plus inexplicables de la philosophie spéculative. Qu'est-ce que la matière, d'où vient le mouvement ? La notion de force est nécessaire pour achever un tel système.

Mais ce n'est pas à ce point de vue que nous avons à critiquer les doctrines abdéritaines, examinons plutôt le côté scientifique. Et pour cela, essayons de nous rendre compte d'abord des données que possédaient Démocrite et Leucippe pour édifier leur système de mécanique biologique. La physique existait déjà ; on avait des notions assez nombreuses sur les propriétés des corps, sur les lois du mouvement, sur certaines transformations des liquides et des solides, etc... ; mais sur la nature intime de la lumière, de la chaleur, des couleurs, du son, on ne savait rien. L'expérience n'avait encore rien appris sur la réductibilité des phénomènes à des

mouvements rythmés plus ou moins rapides : la seule spéculation se hasardait dans ce domaine, et sous ce point de vue il faut reconnaître qu'elle avait bien servi les philosophes d'Abdère. Mais, comme nous l'avons dit, ce n'était là qu'une prévision, et cette prévision rien ne venait encore la confirmer dans l'état des connaissances scientifiques à cette époque. La chimie, par contre, dont les résultats ont été si féconds dans leur application aux phénomènes biologiques, n'était qu'à l'état rudimentaire. On ne savait rien sur la composition des divers corps que la nature nous présente ; l'eau, la terre, l'air étaient des éléments.

Ce n'étaient donc pas des connaissances de cet ordre qui pouvaient fournir aux Abdéritains les bases de leur système. Et pourtant ne voit-on pas chez eux le germe de nos théories modernes sur les atomes ; sans fondement scientifique peut-être, leur hypothèse se trouve pourtant d'accord avec les travaux les plus récents, au moins dans ses grandes lignes, et en y faisant la part de l'imagination qui suppléait l'expérience alors insuffisante. S'ils ont méconnu le rôle des affinités et des combinaisons chimiques dans les phénomènes vitaux, on ne saurait en accuser que leur manque de données expérimentales.

Mais une science les a surtout préoccupés : c'est la physiologie. Ne voyons-nous pas Démocrite lui consacrer une part de ses travaux. Mais comme les philosophes Ioniens, c'est à la métaphysique et à la physique spéculative que les Abdéritains empruntent les hypothèses qu'ils vont appliquer à la biologie. La complication des phénomènes les gêne un peu ; leur raison, désireuse de simplifier, de trouver l'unité sous la diversité des manifestations vitales, fait appel à la matière réduite à sa plus simple expression, divisée jusqu'à l'indivisibilité. C'est à l'atome, élément premier du monde, et au mouvement qui en est inséparable que leur raison réduit tout le monde vivant. La vie n'est donc plus une entité inexplicable, elle est une résultante et non une cause à existence séparée.

Au point de vue scientifique, nous touchons à la vraie conception, qui va de l'inférieur au supérieur dans les explications. La métaphysique pourra toujours montrer que pour supprimer une entité (la vie ou l'âme) les atomistes en créent une autre, le mouvement ; elle aura raison. Mais la science devra convenir que si tout n'est pas expliqué par un tel système, du moins y a-t-il un grand pas de fait dans la voie qu'elle continue de suivre aujourd'hui, plus forte de l'expérience et du raisonnement de bien des siècles.

Si l'on veut reconnaitre que l'hypothèse, que l'idée générale est utile au progrès des connaissances scientifiques, il faut rendre cette justice aux atomistes, qu'ils ont été des précurseurs, spéculatifs sans doute, mais non moins utiles et non moins admirables pour autant. Que leur système ait été un système métaphysique avant d'être un système physique et biologique, c'est ce que nous avons cru pouvoir conclure de l'état de leurs connaissances scientifiques, et c'est le reproche que l'on pourrait peut être faire à leur méthode ; mais combien ce défaut sera-t-il excusé par l'appréciation même de sa cause ?

Etaient-ils responsables de leur insuffisance au point de vue expérimental, et devaient-ils pour autant s'abstenir de toute hypothèse ? Il serait, ce nous semble, injuste de le prétendre. Mieux vaut leur savoir gré d'avoir deviné ce qu'ils ne pouvaient prouver. Au lieu peut-être de trop décrier leur métaphysique à cause de ses insuffisances, mieux vaudrait en dégager ce qui, complété et perfectionné, se retrouve aujourd'hui dans les grandes théories de l'Ecole évolutionniste anglaise et allemande. Loin de leur reprocher trop vivement leurs conceptions scientifiques incomplètes, mieux vaut leur pardonner leurs erreurs de méthode et leur tenir compte de tout ce qui dans leurs résultats se trouve repris et confirmé par les théories actuelles. Nous pouvons conclure qu'en tant qu'hypothèse scientifique, applicable à l'apparence sensible, aux phénomènes, et si l'on ne veut pas chercher des substances métaphysiques, l'atomisme est une doctrine féconde quoique encore insuffisante.

Conclusion.

Cette courte analyse des travaux des premiers philosophes grecs nous a permis de dégager très nettement leur méthode préférée : ils construisent le monde entier d'après une idée métaphysique, puis, se reportant dans le domaine des sciences, du réel, ils leur appliquent des données toutes faites, forçant ainsi l'expérience, ou pour mieux dire la négligeant. Ce procédé, si nous en croyons un philosophe contemporain, répond bien à l'esprit spéculatif des Grecs : « Tous s'élancent du premier coup aux plus hautes conclusions ; c'est un plaisir que d'avoir des vues d'ensemble ; ils en jouissent et ne songent que médiocrement à construire une bonne route solide ; leurs preuves se réduisent le plus souvent à des vraisemblances. Dans la philosophie et la science ils n'ont voulu cueillir que la fleur des choses (1). »

Aussi, du naturalisme ionien qui devient un monodynamisme dans le problème de la vie, de l'idéalisme italique qui engendre l'animisme et l'hypothèse de l'harmonie et du rythme, du matérialisme des philosophes d'Abdère qui produit la conception féconde de l'universelle mécanique, de tous ces premiers systèmes de la philosophie et de la science grecques nous ne retiendrons que quelques résultats, en reconnaissant l'erreur de méthode, du moins au point de vue biologique.

(1) Taine, *Philosophie de l'art en Grèce*, I. V.

CHAPITRE II

Le système biologique d'Hippocrate.

Le plus grand nom de la médecine grecque est assurément celui d'Hippocrate. Jusqu'ici nous avons vu des philosophes appliquer à la biologie et quelquefois même à la pathologie leurs spéculations générales et plus ou moins transcendantes; avec Hippocrate, nous entrons dans le vrai domaine scientifique et dans la pratique médicale. Pathologie, thérapeutique, hygiène, biologie, philosophie, tout a été abordé par celui qu'on a nommé à juste titre, bien qu'un peu exclusivement, le père de la médecine. Il nous reste de lui un certain nombre d'ouvrages réunis sous le nom de collection hippocratique, et dont la critique bibliographique a été faite par Littré, un des disciples de l'école positiviste d'Auguste Comte. Nous n'avons pas à entrer ici dans les discussions que l'authenticité de ces œuvres a soulevées; il ne nous appartient pas de rechercher si elles sont dues à un auteur unique ou si elles représentent le fruit des travaux de toute une école, de ce qu'on appellerait en littérature un cycle. Nous nous en rapporterons sur ce point aux études critiques de Littré, et nous envisagerons l'œuvre hippocratique dans son ensemble et ses détails, non pas pour en reconnaître l'origine, mais pour en tirer la doctrine qu'elle renferme. Nous y chercherons plus particulièrement tout ce qui a rapport aux questions biologiques, nous essaierons d'en dégager une conception de la vie. Mais il nous faut préalablement déterminer la méthode d'Hippocrate, que lui-même expose dans plusieurs de ses traités. (*De l'Ancienne médecine, de la Nature de l'Homme*).

Méthode d'Hippocrate.

Les prédécesseurs d'Hippocrate, les philosophes grecs pré-socratiques, avaient, nous l'avons vu, recours à la méthode *a priori*, à l'hypothèse pure dont ils faisaient tout découler par voie déductive. Or, il est certain que dans la science cette façon de raisonner est contraire à la règle générale qui veut que toute théorie scientifique soit l'expression des faits, s'appuie sur eux et se vérifie par eux. Le médecin de Cos inaugure une méthode tout opposée : la méthode expérimentale, procédant par induction, s'appuyant sur les faits observés et n'aboutissant à des théories générales que par un raisonnement *a postériori*. C'est ce que nous montre clairement l'analyse du *Traité de l'Ancienne médecine*.

Dans cet ouvrage, Hippocrate s'élève contre les médecins et les philosophes qui rattachent à une seule cause, la vie, la maladie et la mort; il combat ceux qui partent d'une hypothèse unique pour y rattacher les faits. Il retrace l'origine et l'histoire de la médecine, et montre que la vraie méthode a pour point de départ l'observation des faits. Il s'étend longuement sur l'évolution de la médecine, qui, selon lui, eut son point de départ dans le fait que certains hommes commencèrent à modifier leur nourriture, à varier leur régime pour l'accommoder aux divers tempéraments et à la constitution de l'homme (1)... Il prétend que pour arriver à la connaissance de l'homme en tant qu'être vivant, il faut commencer par l'étude de la médecine. « Quelques-uns disent, sophistes et médecins, qu'il n'est pas possible de savoir la médecine sans savoir ce qu'est l'homme, et que celui qui veut pratiquer avec habileté l'art de guérir, doit posséder cette connaissance. Mais leurs discours ont la direction philosophique des livres d'Empédocle et des autres qui ont écrit sur la nature humaine

(1) LITTRÉ, *Introduction à l'Ancienne médecine.*

et exposé dans le principe ce qu'est l'homme, comment il a été formé d'abord, et d'où provient sa composition primordiale; pour moi, je pense que tout ce que sophistes et médecins ont dit ou écrit sur la nature appartient moins à l'art de la médecine qu'à l'art du dessin. Je pense encore que c'est par la médecine seule qu'on arrivera à quelques connaissances positives sur la nature humaine, mais à condition d'embrasser la médecine même dans sa véritable généralité (Νορίζω δὲ ὅτι περὶ φύσιως γνῶναι τι σαφὲς ὀυδάμοθεν ἄλλοθεν ἔσται. τοῦτο δὲ οἶον τε καθαμαθεῖν, ὅταν αὐτήν τις τὴν ἰητρικὴν ὀρθῶς πᾶσαν περιλάϐῃ). Sans cela, il me semble qu'on est bien loin de telles connaissances, je veux dire de savoir ce qu'est l'homme, par quelles causes il subsiste et le reste exactement (1). »

Ce passage d'Hippocrate ne nous laisse aucun doute sur sa méthode. Est-ce à dire pourtant que l'hypothèse doive être proscrite absolument dans le domaine de la biologie et dans toute science en général ? Ce serait méconnaitre la valeur de l'idée générale dans n'importe quelle branche des connaissances humaines. Le fait pris dans sa particularité la plus étroite est stérile, si la raison n'intervient pas pour le comparer, le rattacher à d'autres faits pour en abstraire certains caractères et les généraliser ensuite en fondant ainsi une hypothèse qui sera susceptible d'une vérification expérimentale indéfinie après avoir elle-même été tirée de l'observation. Il ne faudrait pas méconnaitre cette valeur de la théorie générale, de l'idée dans les sciences. Les plus fécondes hypothèses de l'astronomie, de la physique, de la biologie sont les résultats de cette double méthode d'observation sensible limitée et de généralisation rationnelle illimitée. On ne connaitrait pas les lois si l'on s'en tenait strictement aux faits particuliers ; ce serait tomber dans l'empirisme le plus absolu, dont nous verrons éclater la faiblesse chez une secte de médecins latins. Si la science veut fournir des données utilisables à la philosophie, elle doit dépasser le fait pour s'éle-

(1) Trad. Littré, *Ancienne médecine*.

ver à la loi : tout en s'appuyant sur l'observation, elle doit en étendre, en systématiser les résultats ; ce seront ses conclusions dernières, ses théories tout à la fois solides et vastes qui passeront dans le domaine philosophique. Restreindre la science à l'étude empirique du fait sans lui permettre d'en tirer des conséquences même hypothétiques, c'est autoriser implicitement la spéculation pure, la métaphysique dédaigneuse de toute donnée scientifique. Si l'on interdit à la philosophie des sciences l'accès des conceptions générales, il faut bien qu'un autre mode de connaissance se livre à ces recherches. Privée alors du secours qu'on lui refuse aussi sévèrement, cette étude produira des hypothèses qui ne seront plus susceptibles de vérification par les faits ; la transcendance pure règnera souverainement. Mais la méthode d'Hippocrate est bien loin de se porter à d'aussi extrêmes conséquences. Ce qu'il établit, c'est uniquement la nécessité indiscutable d'un fondement positif aux théories scientifiques. Il ne déconseille pas la doctrine biologique, il montre seulement qu'elle doit s'appuyer sur l'étude complète de la médecine et de la physiologie et non pas se poser *a priori* ou d'après la considération exclusive d'une seule propriété du corps humain « ὅταν αὐτήν τις τὴν ἰητρικὴν ὀρθῶς πᾶσαν περιλάβῃ. »

Si, comme le fait remarquer Littré, l'hypothèse *a priori* est suspecte à Hippocrate, il n'en est pas de même de celle qui représente la conclusion d'un ensemble de faits méthodiquement étudiés et comparés. Nous aurons à examiner plus loin comment Hippocrate a appliqué sa méthode et les conséquences théoriques qu'elle lui a fournies. Mais nous pouvons dire dès maintenant qu'il a toujours montré une grande défiance à l'égard de la réduction de tous les phénomènes biologiques à une unité fondamentale.

Les théories médicales d'Hippocrate.

On trouve exposées dans certains traités hippocratiques plusieurs doctrines sur l'origine et les causes des maladies, mais Littré a démontré dans ses études critiques et bibliographiques que l'on devait attribuer à d'autres auteurs les théories qui font de l'air la cause de toute vie humaine et qui donne à l'action des vents le rôle essentiel dans l'étiologie de toutes les affections. Le Περὶ φύσων (des Vents) est un ouvrage reconnu pour apocryphe ; on y trouve transportée dans le domaine de la pathologie la même théorie métaphysique que nous avons eu l'occasion de signaler déjà chez Anaximène et Diogène d'Apollonie. L'air est la cause de la vie et des maladies « αἴτιος τοῦ τε βίου, καὶ τῶν νούσων ». Cette hypothèse essaye de s'appuyer sur un assez étrange argument : « Si grand, dit l'auteur du Traité des Vents, est le besoin de souffle pour tous les corps, que l'homme qui, privé de tout aliment solide et liquide, pourrait vivre deux ou trois jours ou même davantage, périrait si l'on interceptait les voies du souffle au corps, en une brève portion du jour, tant la nécessité du souffle est prédominante [1] ». Or cette thèse tendant à imposer une cause unique aux maladies et attribuant une seule substance au corps humain, est en contradiction manifeste avec tous les autres traités d'Hippocrate et principalement avec l'« Ancienne médecine » et la « Nature de l'Homme ». Le médecin de Cos ne cesse en effet de reprocher à ses contemporains leur tendance à tout ramener à l'unité dans le corps et dans l'étiologie médicale. Qu'on lise les premiers chapitres de la « Nature de l'Homme » et l'on y verra comment l'auteur s'élève contre une telle prétention : « Je dis, en effet, que l'homme n'est absolument *ni air*, ni feu, ni eau, ni terre, ni telle autre substance dont l'existence n'est pas manifeste

(1) *Traité des Vents*, traduction Littré.

dans les corps [1] ». Montrant la variété de leurs conclusions, Hippocrate en déduit que tous ont tort de vouloir spéculer sur l'unité de substance du corps humain. Puis, passant au côté médical de la question, il établit que si l'homme était un, il n'y aurait qu'une maladie et qu'un remède. Or, les remèdes sont multiples, les maladies aussi; l'expérience nous le prouve et par là même la doctrine uniciste tombe nécessairement. « Quant à moi, ajoute Hippocrate, les principes que je dirai constituer l'homme et dans le langage habituel et dans la nature, je montrerai qu'ils sont constamment et identiquement les mêmes, et dans la jeunesse et dans la vieillesse, et dans la saison froide et dans la saison chaude; je donnerai les signes et dévoilerai les nécessités de l'accroissement et de la diminution de chaque principe dans les corps [2] ». De tout cela résulte que la théorie de l'air exposée dans le livre des Vents n'est pas d'Hippocrate. Quelles sont alors les doctrines médicales qui lui appartiennent en propre ? La théorie des *quatre humeurs* et la théorie de la *coction et des crises*, qui sont d'ailleurs intimement liées l'une à l'autre, nous semblent résumer le système médical d'Hippocrate, ce que l'on a appelé le « dogmatisme hippocratique ».

1° THÉORIE DES QUATRE HUMEURS. — Dans son *Traité de la Nature de l'Homme*, Hippocrate, après avoir combattu les doctrines qui réduisent le corps humain à une substance unique: l'air, l'eau, ou quelque autre élément, expose sa théorie. Il montre que l'étude du phénomène de la génération prouve que l'organisme n'est pas constitué par une seule substance (§ 3); notre corps, dit-il, est formé de quatre humeurs, dont le juste tempérament est la condition de la santé (§ 4). Ces quatre humeurs sont: le sang, la pituite, la bile jaune et la bile noire; elles sont manifestement distinctes l'une de l'autre, et il est impossible d'admettre qu'elles

(1) *De la Nature de l'Homme*, traduction Littré.
(2) *De la Nature de l'Homme*, traduction Littré.

soient le résultat des transformations successives d'un même principe, car on ne les observe isolément à aucune époque de l'existence. A ce propos, Hippocrate expose l'erreur de ceux qui ont attribué au sang le rôle d'élément unique de la vie : ils voient ce liquide s'écouler d'une blessure qui amène la mort et s'imaginent que c'est l'âme qui s'est enfuie sous cette forme (τοῦτο (αἷμα) νομίζουσιν εἶναι τὴν ψυχὴν τῷ ἀνθρώπῳ) (§ 6). Ces mêmes vues se retrouvent dans le *Traité des humeurs* (Περὶ χύμων) ; les quatre éléments du corps prédominent suivant la saison. Dans le *Traité des épidémies* (VI, 2, 3), on retrouve des considérations analogues. Dans le livre intitulé : « Des lieux de l'homme », la théorie des quatre humeurs reparait encore ; Hippocrate développe ici une idée que l'on rencontre plusieurs fois dans ses ouvrages, à savoir que le corps vivant est comme un cercle, où tout est source et confluent.

2° THÉORIE DE LA COCTION ET DES CRISES. — Cette théorie se trouve exposée dans plusieurs traités hippocratiques, dans le livre de la « Nature de l'Homme », dans le *Traité des Humeurs*, dans les *Epidémies*, etc. C'est la base de toute la pathogénie d'Hippocrate et nous verrons que c'est une des parties les plus durables de son œuvre. Elle est d'ailleurs étroitement unie à la théorie des quatre humeurs; elle en représente pour ainsi dire la conséquence. La maladie, d'après cette doctrine, était une suite, « un enchainement de phénomènes résultant des efforts tentés par le principe conservateur de la vie dans le but d'opérer la coction de la matière morbigène. Hippocrate pensait que cette matière ne peut être expulsée avantageusement de l'économie qu'après avoir atteint un certain degré de maturité convenable, c'est-à-dire après que ces éléments, désunis et mêlés aux humeurs naturelles du corps, se sont rapprochés de manière à former une humeur excrémentitielle (1) ». A ce moment survient ce que l'on appelle la crise : la nature redouble d'efforts : il se pro-

(1) RÉNOUARD, *Histoire de la médecine*.

duit des phénomènes aigus, de la fièvre; puis l'élimination se fait par les émonctoires naturels, au milieu de sueurs critiques, d'urines abondantes, de diarrhée profuse. Le médecin doit respecter cet effort du principe vital; il doit même, s'il y a lieu, le favoriser par une médication appropriée, pousser la matière morbide vers ses voies naturelles d'élimination, donner, suivant le cas, des purgatifs, des sudorifiques, des diurétiques (1). C'est du moins de cette façon que les choses se passent dans les cas favorables; mais il peut se faire que le principe vital soit trop faible pour accomplir la coction, ou pour supporter les phénomènes critiques; c'est alors que le malade succombe. Telle est en résumé la théorie de la coction et des crises d'après Hippocrate.

Il nous reste à examiner maintenant quelle est la valeur de ces doctrines que nous venons d'exposer succinctement. Les quatre humeurs d'Hippocrate sont maintenant connues dans leur composition la plus intime et dans leurs rôles multiples: nous savons ce qu'il faut penser de la distinction de deux sortes de bile et de l'importance physiologique de la pituite; nous connaissons la complexité chimique et histologique du sang. Mais nous devons aussi nous reporter au temps où ces théories étaient émises, et nous comprendrons ainsi toute la portée du travail hippocratique. Laissons donc de côté toute la partie physiologique et anatomique de la question, ne considérons pas trop la conception que se fait notre auteur de l'organisme humain; mais envisageons plutôt la part de vérité contenue dans la théorie pathologique des humeurs et des crises; nous la trouvons très large déjà pour une telle époque. Ne savons-nous pas aujourd'hui, après bien des siècles d'observation et de découvertes, que certaines affections sont dues à l'envahissement du sang par les déchets organiques: l'ictère n'est-il pas produit par la rétention des produits biliaires qui envahissent le sys-

(1) Œ. d'Hippocrate; traduction Littré, V, *Traité des humeurs*.

tème circulatoire, et toute la théorie des auto-intoxications, si répandue actuellement, ne présente-t-elle pas, tous rapports gardés, une analogie visible avec la doctrine du mélange des humeurs. Et les crises d'Hippocrate ne trouvent-elles pas une confirmation dans les travaux récents sur les maladies infectieuses ?

Privé de toute expérimentation, livré à l'ignorance à peu près complète des phénomènes chimiques et physiologiques, dépourvu de connaissances anatomiques, par la seule vertu de son observation et de son raisonnement, un homme osait s'élever contre tous les empiriques ou les spéculatifs de son temps et découvrait ce que des milliers d'années d'études n'ont fait que confirmer en substance, que développer et que préciser. Son système de médication évacuatrice est encore aujourd'hui largement employé, et si l'on fait abstraction des erreurs imputables au manque de connaissances scientifiques, on se trouve en présence de toute une théorie durable et solide.

La théorie de la vie chez Hippocrate.

Les doctrines que nous venons d'exposer forment par leur ensemble ce que l'on pourrait appeler le système médical d'Hippocrate. Mais il ne s'en dégage pas une théorie de la vie suffisamment nette, et si nous voulons connaitre son opinion sur ce problème à la fois biologique et philosophique, il nous faut poursuivre l'étude de ses œuvres et de ses idées. Du fait même de la méthode employée par Hippocrate, il est facile de conclure que pour lui la science ne doit pas se subordonner à la métaphysique : on peut dire même que selon lui les données scientifiques ne concourent en rien à la solution des problèmes d'un ordre plus abstrait : il professe une sorte de phénoménisme biologique. Et pourtant Hippocrate vivait à un temps où la science était encore trop limitée pour satisfaire complètement des esprits chercheurs et



spéculatifs comme l'étaient ceux des Grecs ; il régnait pour ainsi dire à cette époque un courant métaphysique dont les effets se faisaient sentir un peu partout.

Nous avons vu comment Hippocrate avait échappé à cette influence dans le domaine propre de la médecine ; c'était même une véritable révolution de méthode, révolution dont il faut bien saisir tous les avantages au point de vue scientifique. Mais, malgré tout, certaines questions se posaient pour ainsi dire aux confins de la science biologique ; ces questions, Hippocrate ne pouvait pas les éviter complètement : tout ce qu'il a pu faire, c'est de les séparer plus ou moins de la médecine, de les traiter en dehors de sa méthode, sans que ses théories médicales en reçoivent le contre-coup. De ce nombre est le problème de la vie. Nous avons vu déjà que le médecin de Cos se refusait à faire de quelque substance unique, déterminée *a priori*, l'élément constitutif du corps humain et le principe en même temps de la vie. Par là, on peut l'affirmer, Hippocrate se sépare entièrementdu naturalisme ionien et du matérialisme des philosophes d'Abdère.

Mais comment expliquer alors la Vie ? Ici il faut distinguer la définition et l'explication, ou mieux la définition phénoménale et la définition essentielle ou causale : au premier point de vue la vie est l'ensemble harmonique des phénomènes intérieurs du corps vivant et des rapports d'action et de réaction qui existent entre ce corps et les objets extérieurs ; au deuxième point de vue, cette définition n'en est plus une, il resterait à déterminer ce qu'est en lui-même ce corps vivant et de quelle façon il produit ces effets, ces phénomènes qui constituent ce que nous appelons couramment la vie en désignant l'apparence et non le fond des choses. Or, nous sommes précisément en face du problème tel qu'il doit se poser lorsqu'on a pris soin de le dégager de toutes ses données accessoires : qu'est-ce qu'un corps vivant, de quelle nature est l'activité propre d'un tel corps ; en un mot, qu'est-ce que la vie en soi ? Fidèle à sa méthode, Hippocrate va tout d'abord répondre : le corps vivant est une substance propre,

distincte essentiellement des autres corps, dont les effets sont inexplicables par les simples propriétés d'éléments tels que l'air, l'eau, la terre ou le feu, dont les qualités sont autre chose que les qualités premières, telles que le chaud et le froid, l'humide et le sec. « C'est là, dit Littré, ce que j'appellerai le *vitalisme d'Hippocrate*, vitalisme qui, prenant la vie comme une chose positive et l'être vivant comme une substance, en recherche les rapports d'action et de réaction avec les divers objets de la nature. »

Très bien au point de vue expérimental et scientifique, au point de vue de l'étude des phénomènes ; mais comme explication, ce vitalisme même est insuffisant. Le corps vivant est, dites-vous, une substance propre distincte de tout autre corps ; ses effets sont différents de ceux que produiraient les combinaisons possibles des éléments simples. Mais par quoi ce corps vivant est-il distinct essentiellement des autres corps, et ses effets différents des réactions élémentaires ? Parce qu'il possède la vie, dites-vous. Qu'est-ce alors que la vie ? Et Hippocrate se trouve amené à répondre : la vie est une chose positive, distincte de toute autre propriété des corps. De deux choses l'une : ou il y a un cercle vicieux, ou la vie, cette chose positive, n'est plus qu'une entité, à moins que ce ne soit un x, une inconnue comme Barthez l'avouera lui-même. Toujours avec cette doctrine on tourne entre ces deux phrases, allant de l'une à l'autre sans pouvoir en sortir : la vie est la propriété propre des corps vivants ; le corps vivant est une substance distincte de tout autre corps par un caractère essentiel qui est la vie. Mais le vrai vitalisme va plus loin ; il admet sans hésiter que la vie est un principe à nous inconnu, mais dont la nécessité s'impose dès que l'on considère l'unité, la finalité, le plan harmonique des phénomènes vitaux ; pour tout dire, il fait de la vie une archée, une force primitive et régularisatrice de notre organisme. Nous n'avons pas ici à discuter cette théorie ; ce qu'il nous suffit de montrer, c'est le rapport qu'elle affecte avec la doctrine hippocratique, et la différence qui l'en sépare : l'au-

teur grec en effet ne va pas jusqu'où iront les vitalistes de l'Ecole de Barthez, jusqu'à la distinction nette d'un principe de vie, dont il resterait d'ailleurs à rechercher la nature. Le vitalisme d'Hippocrate, en tant que doctrine médicale, s'arrête aux phénomènes dont il exprime un rapport, une qualité d'unité et d'harmonie sous le terme abstrait de vie et sous l'image concrète de corps vivant.

Remarquons ici — et Littré l'a fait avant nous — le rapport de cette doctrine avec la théorie pythagoricienne de l'harmonie pénétrant les corps; à vrai dire, la ressemblance est complète.

Nous avons dit qu'Hippocrate n'avait pas poussé la question jusqu'à déterminer la nature intime de ce principe vital, que son raisonnement, à moins de n'être qu'un cercle vicieux, est forcé d'admettre à la base des phénomènes de la vie. Pourtant quelques passages de ses écrits à tendance plus philosophique et parfois psychologique sembleraient de nature à combler cette lacune, d'ailleurs indifférente au point de vue purement médical. C'est ainsi que dans ses Παραγγελίαι (Préceptes), parlant de cette harmonie qui constitue la santé, il dit : « La santé de l'homme réside dans une force spéciale naturelle et pouvant se passer d'un agent ou moteur étranger. Elle entretient surtout une harmonie constante entre le souffle vital (πνεῦμα), la chaleur et l'élaboration des humeurs [1] ». Et dans son *Traité de l'alimentation* (§ 7) nous lisons aussi : « Il y a un principe simple et multiple dans ses effets qui préside à toute l'économie du corps, et qui y produit les contraires : il fait la vie du tout et des parties ». Ceci se rapproche beaucoup du vitalisme de l'Ecole de Montpellier; mais il nous semble difficile d'en conclure à l'identification de cette force avec l'âme, c'est-à-dire à l'animisme d'Hippocrate, comme a voulu le faire M. Blondin dans son Introduction aux œuvres de Stahl.

Dans ce même traité nous trouvons l'exposé des théories

(1) *Préceptes*, 1.

psychologiques du médecin de Cos; pour lui, tout dans l'intelligence dérive de la sensation. C'est, bien longtemps avant Bacon, le fameux « nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ». La sensation (αἴσθησις) serait en quelque sorte l'éclaireur (ἀναπομπὸς) de l'entendement (νοῦς). Remarquons encore que la distinction stahlienne du raisonnement réfléchi (λογισμὸς) et de la raison simple, supérieure et antérieure à toute autre opération de l'esprit, ne tombant pas sous la conscience (λόγος), existe aussi dans Hippocrate. Comme Stahl s'en servira pour établir la nature de l'action de l'âme sur le corps, il était assez logique de croire que le « père de la médecine » s'en était servi pour expliquer l'influence régularisatrice et directrice de l'âme sur les phénomènes vitaux : c'est la thèse que M. Blondin soutient dans son étude sur l'animisme avant Stahl. Pourtant nous ne trouvons pas dans les écrits hippocratiques les preuves suffisantes d'un animisme bien déterminé; des termes vagues tels que : chaleur innée (ἔμφυτον θερμὸν) souffle vital (πνεῦμα), feu (πυρὶ ἐργάζεται πάντα) prouvent plutôt l'indétermination de la cause vitale que son identification avec l'âme. Celle-ci, dans Hippocrate, de même que la vie, est plutôt définie par ses effets que par sa nature intime.

Conclusion : phénoménisme hippocratique, sa haute valeur scientifique.

Il nous semble résulter de l'examen de la doctrine dite vitalisme d'Hippocrate que tout s'y résout en une simple appréciation des phénomènes vitaux, de leurs rapports admirablement observés, méthodiquement étudiés. Le principe de vie que l'auteur des « Préceptes » admet, échappe avec peine au cercle vicieux ou à l'entité indéterminée, en tant que conception philosophique. Mais il faut, pour apprécier justement cette théorie, y voir l'expression d'un caractère des faits, de leur enchaînement et de leur harmonie plutôt

qu'une hypothèse sur la nature intime de la vie. Il faut aussi noter l'irréductibilité fondamentale des phénomènes de l'organisme aux réactions des éléments : c'est la base en même temps que la conclusion dernière du système d'Hippocrate.

Considéré sous cet aspect, et dans sa valeur scientifique, étant donné au surplus le manque de connaissances physiques, chimiques et anatomiques à l'époque où nous nous reportons, un système ainsi édifié est l'œuvre admirable d'un esprit critique et vraiment observateur. Tout y est la conséquence logique de la méthode adoptée tout d'abord; l'application en est poussée aussi loin qu'elle peut aller, c'est-à dire, jusqu'au bout de l'enchaînement des phénomènes observés. Et si la doctrine moderne des philosophes phénoménistes était l'expression totale de la réalité, on pourrait dire que la biologie d'Hippocrate, avec les données que son auteur possédait, est une œuvre complète pour son époque. On ne pouvait savoir encore que bien des phénomènes biologiques, sinon tous, sont réductibles à des actions ou réactions physico-chimiques; on ne pouvait connaître les propriétés essentielles des organes, ni leur structure anatomique : c'est le principal défaut du système d'Hippocrate, il n'est pas de son esprit mais de son époque. Un organiciste pourrait ajouter : « La force ou les forces vitales paraissent inhérentes aux organes et dépendent en totalité ou en partie de la constitution de ceux-ci; il était donc essentiel d'étudier cette constitution; mais les Asclépiades furent empêchés de se livrer à cette étude par les préjugés contemporains (1). »

Et malgré tout, même au point de vue philosophique, on est obligé de convenir que le vitalisme incomplet d'Hippocrate est l'expression très juste de tout un côté des phénomènes vitaux : l'ensemble, l'harmonie, l'unité finale. Tant que la science et la philosophie n'auront pas expliqué d'une autre façon ce caractère, la doctrine d'Hippocrate aura sa raison d'être; elle l'avait par conséquent 400 ans avant notre ère.

(1) Rénouard, *Histoire de la Médecine*. Hippocrate.

CHAPITRE III

Platon et Aristote.

Les deux représentants les plus célèbres de la philosophie grecque, ceux dont l'autorité a fait foi pour ainsi dire jusqu'à la révolution cartésienne, Platon et Aristote, dans les nombreux ouvrages qu'ils nous ont laissés, abordèrent plus d'une fois les questions biologiques et naturelles. Nous n'avons pas à exposer toutes les idées, les hypothèses quelquefois fécondes, le plus souvent aventureuses qu'ils ont émises dans cet ordre d'étude ; ce qui a trait à notre sujet doit seulement nous occuper ; nous aurons à examiner surtout leurs théories de la vie.

Théorie de la vie chez Platon.

Comme tous les philosophes de l'antiquité grecque, comme les Ioniens et les Pythagoriciens, Platon a voulu embrasser dans le champ de ses études à peu près toutes les branches des connaissances humaines de son époque. Ce qui domine en lui, c'est certainement le métaphysicien et le dialecticien. Mais il n'a pas négligé pour autant les sciences naturelles, biologiques, mathématiques et astronomiques ; il a même appliqué sa spéculation à des questions d'ordre médical, et nous trouvons dans les dernières pages du « Timée » un exposé des causes des maladies, suivi de préceptes d'hygiène.

Sans entrer dans le détail des hypothèses biologiques de Platon, il nous paraît intéressant d'en retracer les points les plus saillants : une telle étude peut nous aider à fixer l'état

des connaissances scientifiques de l'époque, et nous faire saisir la manière dont le disciple de Socrate entendait la biologie et en résolvait les problèmes; tout cela n'est pas indifférent à celui qui veut examiner la théorie philosophique de Platon et déterminer sa conception de la vie.

Tout d'abord, en lisant les passages du Timée qui renferment la physiologie de Platon, on est frappé de l'idée de création divine qui revient sans cesse et qui semble pour l'auteur la seule explication, non-seulement des principes de l'être vivant, mais de tous ses détails, de toutes les parties qui concourent à sa composition. Dieu crée — fabrique, pourrait-on dire — en premier lieu l'essence de la vie : « Il dit et dans le même vase où il avait composé l'essence du monde, il mit les restes de ce premier mélange et les mêla à peu près de la même manière ; l'essence de la vie au lieu d'être aussi pure qu'auparavant, l'était deux ou trois fois moins (1) ». Puis se fait la création de l'âme, que Dieu enferme dans la tête, et à laquelle il soumet le corps entier; pour porter la tête il faut créer un corps, pour mouvoir ce corps il faut des membres : aussi l'Être tout puissant donne-t-il à l'homme ces organes.

Platon nous déroule ainsi toute la suite des créations divines ; et toujours il assigne à chaque partie du corps une fin qui est sa raison d'être. Remarquons ici le rôle prépondérant des causes finales dans la nature, d'après Platon ; nous savons aujourd'hui que penser de cette universelle finalité, dans les êtres vivants surtout ; et cependant Aristote reprochera plus tard à l'auteur du « Timée » d'avoir négligé ce principe dans sa philosophie.

Nous trouvons ensuite dans le même traité platonicien la théorie des sens. La vue est expliquée d'une assez curieuse façon : « Ils (les dieux) composèrent un corps particulier de tout le feu qui ne brûle pas, mais qui fournit cette douce lumière dont chaque jour est formé ; et ce feu pur et semblable à celui-là qui est au dedans de nous, ils le firent s'écouler par

(1) Timée, trad. V. Cousin.

les yeux, à flots pressés mais uniformes, et ils disposèrent toute la surface de l'œil, et surtout le milieu, de manière à arrêter complètement le feu le plus grossier et à ne laisser passer que celui qui est pur. Quand donc la lumière du jour s'applique au courant de la vue, alors le semblable rencontre son semblable, l'union se forme et il n'y a plus dans la direction des yeux qu'un seul corps qui n'est plus un corps étranger et dans lequel ce qui vient du dedans est confondu avec ce qui vient du dehors. De cette union de parties semblables résulte un tout homogène, qui transmet à tout notre corps et fait parvenir jusqu'à l'âme les mouvements des objets qu'il rencontre ou par lesquels il est rencontré, et nous donne ainsi cette sensation que nous appelons la vue (1) ». Viennent ensuite les autres sens, tous expliqués d'une façon aussi ingénieuse et fantaisiste à la fois ; la théorie du goût semble en rapport avec celle d'Alcmæon (Plutarque, *De Plac. Ph.*, IV, 10, et Théophraste, *De Causis plantarum*, VI, 25).

Dans ses doctrines sur l'origine des maladies, Platon fait reparaître le système des quatre éléments : la terre, le feu, l'eau et l'air, et attribue nos affections à un défaut d'harmonie, à un trouble dans les proportions de ces principes.

La théorie de la génération est également remarquable en ce qu'elle fait dériver le sperme de la moelle épinière et surtout en ce qu'elle lui confère des propriétés analogues à la vie : « Et ce sperme étant animé et vivant et s'échappant par l'issue qu'il rencontre, donne à l'animal le désir de l'émettre et produit l'amour (2) ». Nous trouvons dans ce passage du Timée une hypothèse fréquente dans l'antiquité, suivant laquelle l'animal existerait dans le germe, déjà tout formé, mais avec des dimensions imperceptibles. Cette conception, dont l'embryologie moderne a fait justice, était à ce qu'il semble toute naturelle en l'absence d'observations directes, puisqu'on la

(1) Timée, trad. V. Cousin, p. 141 et suiv.
(2) « Timée », tout le passage est très curieux, mais nous n'avons pas cru devoir le citer pour plusieurs raisons que l'on comprendra en le lisant.

voit reparaître plusieurs fois chez les auteurs anciens. Sénèque entre autres la présente en ces termes : « In semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est (1) » et saint Augustin dit de même : « Ipsa jam membra omnia sunt latenter in semine (2). »

Il nous faut maintenant entrer plus avant dans la question, et chercher comment Platon définit et comprend la vie. Cette définition, nous la trouvons nettement posée dans un dialogue intitulé « Le Sophiste » : « Λεγόντων δή θνητὸν ζῶον εἴ φασίν εἶναι τι. — Πῶς δ'ο ὔ ; τοῦτο δ'οῦ σῶμα ἔμψυχον ὁμολογοῦσι (3) ». « Lorsqu'ils entendent parler d'un être animé et mortel, croient-ils que ce soit quelque chose ? Comment ne le croiraient-ils pas ? Et ne conviennent-ils pas que c'est un corps où se trouve une âme ? » Voilà ce semble l'animisme posé en principe, la vie définie par l'âme. Dans un autre ouvrage de Platon, la même idée reparait : « Ἀποκρίνου δὴ, ἦ δ'ὅς, ᾧ ἂν τι ἐγγένεται σώματι, ζῶν ἔσται ; Ὧ ἂν ψυχὴ, ἔφη. » « Réponds donc : Que pourrait-il y avoir dans le corps qui soit vivant ? L'âme, dit-il. »

Et plus loin, dans le même passage du « Phédon », cette définition de la vie par l'âme se trouve exprimée de la sorte : « Ἡ ψυχὴ ἄρ' ὅ τι ἄν αὐτή κατάσχη, ἀεὶ ἥκει ἐπ'ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν ; Ἥκει μέντοι, ἔφη (4). »

Il nous semble donc indiscutable que Platon ait défini la vie par l'âme, qu'il ait attribué à celle-ci la cause de tous les phénomènes vitaux. Il nous reste à étudier comment il va expliquer cette faculté du ψυχή, et comment il va appliquer son animisme aux différentes actions organiques et vitales. Le corps, selon lui, fut façonné pour être le char subtil de l'âme ; celle-ci est immortelle, elle est logée dans la tête et tient tout sous sa domination. Mais il existe dans le corps une autre espèce d'âme, âme mortelle, siège d'affections violentes et fatales, principe de la douleur et du plaisir. Pla-

(1) Sénèque, Quest. natur., III, 29.
(2) Saint Augustin, *De Civitate Dei*, XXII, 14.
(3) Platon, Le Sophiste, ch. XXXIV.
(4) Platon, Phédon, LIV.

ton loge cette seconde âme dans le tronc, « et comme il y avait encore dans cette âme mortelle une partie meilleure et une pire, ils (les dieux) partagèrent en deux l'intérieur du tronc. le divisèrent comme on fait pour séparer l'habitation des femmes de celle des hommes et mirent le diaphragme au milieu comme une cloison. Plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, ils placèrent la partie virile et courageuse de l'âme, sa partie belliqueuse; pour que, soumise à la raison et de concert avec elle, elle puisse dompter les révoltes des passions et des désirs... (1). »

Ici Platon fait intervenir le cœur, il lui attribue une finalité particulière, comme à tout organe : c'est une sentinelle « chargée de transmettre sur le champ par tous les canaux, à toutes les parties du corps, les avis et les menaces de la raison (2). »

Les poumons, dans cette physiologie toute spéculative, sont dotés d'un rôle curieux ; ils reçoivent l'air et les breuvages, afin de rafraîchir le cœur, leur voisin, et par là adoucir et soulager les ardeurs qui nous brûlent.

« Pour la partie de l'âme qui demande des aliments, des breuvages et tout ce que la nature de notre corps nous rend nécessaire, elle a été mise dans l'intervalle qui sépare le diaphragme et le nombril, et les dieux l'ont étendue dans cette région comme dans un râtelier, où le corps pût trouver sa nourriture (3). » Le foie devient dans cette doctrine le siège des passions ; et la pensée peut agir sur ces passions par le moyen de la bile — étrange animisme qui mêle à chaque instant l'âme aux organes et la pensée aux humeurs.

Et Platon conclut par ces mots : « Voilà la nature de l'âme, voilà ce qu'il y a en elle de mortel et ce qu'il y a de divin; voilà comment, par quels moyens et pour quelle cause ces deux parties ont été placées dans des lieux séparés (4). »

(1) Platon, Timée, trad. V. Cousin.
(2) Platon, Timée, trad. V. Cousin.
(3) Platon, Timée, trad. V. Cousin.
(4) Platon, Timée, trad. V. Cousin.

Il nous semble, en présence de ces textes, facile d'établir la théorie de Platon sur la vie. Pour lui, tout dans l'être animé a son principe dans l'âme : une âme supérieure pour la pensée, une âme mortelle pour les passions et les désirs, une âme inférieure pour les fonctions organiques. Voilà le premier caractère de l'animisme platonicien. Mais il y a plus : chaque organe a sa raison d'être dans une fonction qui en est le but déterminé à l'avance par le Créateur, et chaque fonction trouve elle-même une raison suprême dans telle ou telle faculté de l'âme à l'accomplissement de laquelle elle concourt : en un mot l'âme est la « cause finale » du corps, et celui-ci n'existe que pour celle là : « ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ'ἄλλων κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γιγνονται, δευτέρας (1). »

« Aussi voyons-nous Platon mêler des parcelles d'âme à tous les organes pour en expliquer le fonctionnement : certes il y a loin de cette conception à celle de la science moderne, et pourtant l'auteur du « Timée » parait avoir deviné la diffusion de la vie à travers les corps vivants que les découvertes sur la cellule ont établie d'une façon définitive. Mais toutes les objections dont l'animisme est passible, on peut les faire à Platon ; et pas plus qu'aucun autre partisan de sa théorie, il n'explique l'union de l'âme et du corps, ce problème insoluble auquel viendra toujours se buter la philosophie dualiste. Mais, comme nous devons, dans la deuxième partie de notre travail, revenir sur ces objections à la doctrine animiste, afin de ne pas avoir à nous répéter, nous renvoyons à ce chapitre. Il nous suffit pour le moment d'avoir établi et caractérisé l'*animisme* de Platon, le plus net et le plus absolu que nous ait présenté jusqu'à maintenant l'histoire de la philosophie grecque.

(1) PLATON, Timée, 46.

Théorie de la vie chez Aristote.

Nous ne passerons pas ici en revue les ouvrages biologiques d'Aristote : ce serait un long travail qui nous entraînerait très loin, et qui, à lui seul, nécessiterait un ouvrage entier (1); du reste, notre sujet est un peu différent et nous avons à considérer la philosophie scientifique plutôt que les opinions particulières du naturaliste. Au double titre de philosophe et de biologiste, Aristote devait se trouver en présence de cette question de la vie que Platon avait résolue en métaphysicien. Et il semble au premier abord que le savant et le philosophe n'aient pas traité de la même façon le problème; pour le premier tout paraît se rapporter au πνεῦμα et à la chaleur vitale, pour le second ce serait à l'animisme et à la théorie des quatre âmes que se ramènerait la question. Pourtant nous verrons, après avoir exposé ces deux points de la doctrine péripatéticienne, comment ils se concilient et se complètent; par là, nous essaierons de résoudre cette question longtemps discutée : Aristote fut-il animiste ou vitaliste ?

La théorie du πνεῦμα, du souffle vital, est en faveur auprès des philosophes anciens : nous l'avons vue déjà chez Hippocrate, elle se retrouvera chez les Stoïciens, et plus tard chez Galien. Selon Aristote, toute chaleur est principe de vie (ζωτικὴ ἀρχή) ; tout corps organisé possède une chaleur innée (σύμφυτον θερμότητα φυσικήν (2)), et cette chaleur en se communiquant à l'air intérieur concourt à former le πνεῦμα qui est la force vitale. Ainsi la chaleur (σύμφυτον θερμότητα) existe dans le πνεῦμα ; celui-ci a sa source dans le cœur, où il naît et d'où il part pour se répandre à travers tout l'organisme ; le cœur est « ἀρχὴ τοῦ πνεύματος. »

« Il est vraisemblable d'après cela que, pour Aristote, la

(1) Cet ouvage a été fait par Girbac : Etude médicale sur Aristote.
(2) *De Vit.*, 4.

chaleur vitale est liée à l'air, mais que le principe premier est le chaud, le « pneuma » n'étant que l'air échauffé et participant des propriétés du chaud, qu'il porte dans tout le corps [1] ». Voici le point de vue purement physiologique ; il nous reste à examiner la doctrine philosophique et à voir comment Aristote remonte plus haut et recherche la cause première de la vie dans l'âme.

Cherchons d'abord la définition de l'être vivant, elle est donnée dans le chapitre deuxième du livre I du Περὶ ψυχῆς. Dens tout ce passage, Aristote discute la question de la vie ; il commence par en poser une définition d'apparence vitaliste : l'être animé, dit-il, diffère de l'objet inanimé par la vie, et cette force peut être distinguée de tout autre, elle peut exister indépendamment de tout autre, comme chez les plantes. Il semblerait d'après ceci que l'on a affaire à un vitaliste de l'école d'Hippocrate; et pourtant non : car pour Aristote, ainsi qu'il le dit dans la suite, ce principe de vie est déjà une faculté de l'âme ou mieux une *âme végétative*, pouvant à la vérité exister seule, mais étroitement unie aux autres âmes lorsque l'on s'élève en haut de l'échelle animale. D'ailleurs, en regardant de près les termes du texte grec, on voit que la définition même est animiste : « διωρίσθαι τὸ δ'ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν »: L'animé diffère de l'inanimé par la vie et le mot « ἔμψυχον » indique non pas ce qui respire, ce qui participe à la fonction vitale, mais littéralement « ce dans quoi existe une âme ». Ceci revient donc à dire : la vie appartient aux seuls êtres qui ont une âme ; par suite vie et âme sont deux choses identiques en substance.

Du reste, le philosophe de Stagyre unit étroitement le corps et l'âme ; il ne comprend pas l'un sans l'autre : « Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ'οὐσία ἐντελεχεία [2]. »

L'âme pour Aristote, c'est la forme (cause formelle) du

[1] Janet et Séailles, *Hist. de la Philosophie.*
[2] Aristote, *De Anim.*, II, 1.

corps, de tout ce qui possède la vie ; c'en est aussi la réalisation quî contient la fin, l'entéléchie ; et voilà comment l'animisme péripatéticien fait reparaître la thèse des causes finales que nous avons vue déjà chez Platon. « Les phénomènes physiologiques du corps trouve en fait leur vérité dans l'âme (1) »; sans elle, il n'y aurait point d'organisation possible ; le corps en est l'instrument nécessaire (σύμφυτον ὄργανον πάντα τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανά [2]).

C'est ce que Spinoza exprimeraplus tard en disant : « L'âme est l'idée du corps. Aussi l'animal est-il défini par l'âme. car il a la vie (*De part. anim,* I, 1); en conséquence, celui qui voudra se livrer aux études des sciences naturelles devra apprendre à connaître l'âme, principe de tout ce qui vit (*De Anima*, I, 1). Cette âme, selon Aristote, est la maîtresse de tout mouvement, de toute fonction ; le corps est son serviteur : « τό τε γὰρ σῶμα ἐστιν ὄρνανον σύμφυτον, καὶ τοῦ δεσπότου ὁ δοῦλος, ὥσπερ μόριον καὶ ὄργανον ἀφαιρετόν, τὸ δ'ὄργανον ὥσπερ δοῦλος ἄψυχος (3). »

« L'âme est la cause et le principe du corps : « ἔστιν ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτίσ καὶ ἀρχή (4). »

Mais comment agit cette âme ; comment s'unit-elle au corps; question difficile et qu'Aristote ne fait qu'éluder par sa distinction des quatre âmes : τὸ θρεπτικόν (âme végétative τὸ αἰσθητικόν (âme sensitive), τὸ διανοητικόν (âme intellectuelle), τὸ κινητικόν (âme motrice).

La seule de ces quatre âmes qui nous intéresse, est l'*âme végétative ou nutritive*. La possède tout être qui vit, c'est-à-dire qui participe à ces trois facultés : nutrition, développement et dépérissement : « τῶν δέ φυσικῶν σώματων τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ'οὐχ ἔχει · ζωὴν δέ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν (5) ». Ses fonctions peuvent être ramenées à deux : γεννῆσαι καὶ τροφῇ χρῆσθαι. En outre, pour Aristote, l'âme végétative est étroite-

(1) Penjon, *R. ph.* 22, 411.
(2) Aristote, *De An.*, II, 4.
(3) Aristote, *Morale à Eudème*, VII, 9.
(4) Aristote, *De Anima*, II, 4.
(5) Aristote, *De Anima*, II, 1.

ment unie aux trois autres, ce passage nous l'indique : « τὰ δέ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτί οὐκ ἐστί χωριστὰ, καθάπερ τινές φασιν (1)». Et cet autre également : « ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει (2) ». Et c'est bien par elle seule que la vie existe : « καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἁπάσιν (3)· »

Nous pouvons maintenant jeter un regard d'ensemble sur l'animisme d'Aristote. Il commence par définir la vie en tant que phénomène : c'est une faculté qui appartient à tout être qui se nourrit, se développe et périt. A quoi est donc due cette force spéciale ? à l'âme, répond Aristote, et parmi les quatre âmes qui existent chez l'homme, l'une appelée végétative préside plus particulièrement aux fonctions vitales; mais elle est étroitement unie aux autres et toutes sont inséparables du corps ou mieux le corps organisé n'est que leur instrument ; elles-mêmes en sont la cause formelle et la cause finale. Quant au « pneuma », il n'est qu'une dépendance de l'âme végétative et le centre de toute vie est localisée dans le cœur ; le cerveau qui, selon Platon, était l'organe principal, n'est ici que secondaire, c'est une sorte de réfrigérant du sang. Ainsi le « pneuma » n'est pas autre chose qu'une cause secondaire de vie; la cause première est l'âme. Nous pouvons donc conclure que la doctrine d'Aristote est animiste, s'il est vrai que toute théorie qui ne sépare pas nettement le principe vital de l'âme cesse d'être un vitalisme pour devenir un animisme.

Pourtant ne peut-on pas établir de différences entre l'animisme d'Aristote et celui de Platon ? Nous avons vu que ce dernier admettait une âme inférieure localisée entre le diaphragme et l'ombilic et la « θρεπτικὴ ψυχὴ » d'Aristote rappelle en tout point cette conception de Platon. Quant aux détails de physiologie, nous n'y insisterons pas ; les divergences des deux auteurs sur ce point sont de peu d'importance : rappelons pourtant que Platon fait du cerveau l'organe cen-

(1) Aristote, *De Anima*, II, 2.
(2) Aristote, *De Anima*, II, 4.
(3) Aristote, *De Anima*, II, 4.

tral et principal, tandis que pour Aristote c'est au cœur que revient cette prépondérance.

Mais il est un point sur lequel les deux philosophes se séparent complètement, et bien qu'il touche surtout à la conception métaphysique de l'âme, nous croyons devoir le mettre en lumière, parce que toute théorie animiste de la vie est directement dépendante des doctrines que son défenseur professe sur l'âme. Or, tandis que Platon regardait le corps comme un instrument périssable de l'âme, comme une entrave à laquelle celle-ci est condamnée et dont elle aspire sans cesse à se dégager de plus en plus, Aristote les unissait étroitement, admettait la nécessité de leur commune existence, se moquant un peu de ces âmes éternellement à la recherche d'une habitation digne d'elles. Platon ramenait tout à l'âme, au spirituel, expliquant ainsi l'inférieur par le supérieur; et pourtant il laissait subsister une irréductibilité, une incompatibilité entre le physique et le moral, il creusait autant que possible un abime entre l'âme et le corps. Aristote, plus observateur et moins imaginatif. supprimait en partie le dualisme de la nature humaine, par sa définition de l'âme considérée comme la réalisation ou la vérité du corps, et par son association du physique au moral, dans l'analyse des sentiments par exemple. Son animisme, plus conforme à la réalité, nous semblerait peut-être présenter plus de tendances à s'élargir, à se concilier avec les faits biologiques et psychologiques. Enfin, s'il nous était permis de hasarder une vue purement méthaphysique, nous nous demanderions si sa théorie de l'âme et du corps ne semblait pas préparer la doctrine d'une substance unique, se développant sous les deux modes parallèles de l'étendue et de la pensée, qui devait être celle du panthéisme de Spinoza.

Disciples et successeurs d'Aristote.

Ayant examiné la théorie péripatéticienne de la vie chez son fondateur, nous n'aurons guère qu'à citer les disciples du maître, en indiquant toutefois les points différents.

Pluturque expose dans ses ouvrages les doctrines d'Aristote sur l'âme et dans son traité « Sur les Opinions des Philosophes » fournit de précieux renseignements au sujet des hypothèses philosophiques de ses prédécesseurs. Nous ne relevons d'ailleurs aucun conception particulière qui mérite d'être signalée.

Théophraste écrivit un nombre considérable d'ouvrages sur les sujets les plus variés ; Diogène Laërce nous en donne la liste dans ses « Vies des philosophes ». Parmi ces livres, plusieurs traitent de questions naturelles ou médicales. Ses opinions philosophiques et biologiques sont celles de son maitre.

Straton de Lampsaque semble se rapprocher du mécanicisme et du matérialisme. « Il ne voyait plus dans le νοῦς (intellect) que la conscience fondée sur la sensation. A ses yeux, l'activité de l'âme était un mouvement réel. Il faisait dériver toute existence, toute vie, des forces naturellement inhérentes à la matière » (Lange, *Histoire du Matérialisme*, premier vol., ch. IV). Comme on le voit, Straton, en physicien qu'il était, donnait une explication mécanique de l'être vivant.

Nicolas Damascène, autre disciple du philosophe de Stagyre, admet une âme intellective, une âme appétitive et une âme végétative. Mais cette distinction porte sur la qualité et non sur la quantité, « ce sont là tout autant de facultés que possède l'âme humaine pour produire tel ou tel acte moteur, sensitif, intellectif, appétitif, volontaire ou instinctif ». C'est encore de l'animisme analogue à celui d'Aristote.

CHAPITRE IV

Epicuriens et Stoïciens.

L'épicurimse et le stoïcisme sont avant tout des doctrines morales ; et toute métaphysique y est subordonnée à un but essentiel : déterminer la règle de conduite que le sage doit suivre. Malgré cela, les questions de physique et de biologie philosophiques ont été abordées par les philosophes représentants de ces deux systèmes ; c'est à cette partie que nous consacrerons ce chapitre.

Epicuriens.

La doctrine des Abdéritains, reprise et complétée par un philosophe grec, Epicure, suivie par de nombreux disciples, chantée magnifiquement par Lucrèce, n'en reste pas moins un atomisme dérivé de celui de Démocrite, « Démocritus, vir magnus imprimis, cujus fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit », dit Cicéron, dans son *De Natura Deorum*. Notre sujet ne comporte pas un exposé de toute la doctrine épicurienne : le point de vue moral, entre autres, ne nous intéresse pas en ce moment, la physique même est en dehors de la question qui nous occupe ; il nous faut pourtant tracer brièvement les points principaux de l'ensemble du système, afin d'en comprendre les conséquences biologiques. Remarquons aussi que ces dernières n'occupent dans la doctrine épicurienne qu'une place très restreinte.

Tous les corps, sans exception, sont formés de particules

matérielles indivisibles : les atomes. L'atome est l'élément unique dont l'univers est composé ; c'est aussi le terme ultime de sa décomposition : seul il est éternel, indestructible, immuable. C'est avec les atomes seuls, dont le nombre est incalculable, et sans intervention d'aucune autre puissance, d'aucune force distincte de la matière, sans pensée ni volonté créatrices, que l'épicurisme explique tout ce qui existe, vit et pense. Pour cela, il faut pourtant admettre des propriétés inhérentes à ces particules élémentaires, c'est ce que font les Epicuriens. « Ils attribuèrent aux corps ces trois propriétés : la figure, l'étendue et la pesanteur ; Démocrite n'en avait cité que deux, l'étendue et la figure ; mais Epicure en ajoute une troisième, la pesanteur (1). »

Selon Sextus Empiricus, Epicure ajoute encore à ces propriétés fondamentales de l'atome, ce qu'il appelle l'« ἀντιτυπία », c'est-à-dire une sorte d'élasticité propre. Ainsi nous notons l'introduction d'un élément dynamique dans le mécanisme de Démocrite.

Mais cela ne suffirait pas à expliquer la formation du monde, s'il n'intervenait un changement quelconque dans les directions parallèles de ces atomes innombrables en marche à travers le vide. Supposez, au contraire, qu'une déviation se produise : aussitôt les parcelles crochues s'uniront à d'autres, les atomes arrondis glisseront dans les intervalles et l'univers prendra sa cohésion, le monde sera formé. Mais voilà le point embarrassant du système : comment et pourquoi cette déviation s'est-elle produite ? Epicure nous répondra que ce « clinamen », comme il l'appelle, est nécessaire. A sa doctrine peut-être ! Mais, dans la réalité, il est permis de douter de l'existence d'une déviation semblable et surtout d'en chercher la cause autre part que dans les besoins du système atomistique. Et c'est pourtant la seule explication que nous donnent les Epicuriens : Declinare dixit perpaullum atomum, quo nihil posset fieri minus : ita

(1) Diogène Laërce.

effici complexiones et copulationes et adhesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi quæque in eo essent [1]. Lactance, parlant de cette hypothèse de la déclinaison des atomes, compare ceux-ci aux lettres qui concourent à former des mots innombrables par leurs assemblages divers : vario ordine ac positione conveniunt atomi, sunt litteræ, quæ cum sint paucæ, tamen collocatæ innumerabilia verba conficiunt.

Voilà donc le monde expliqué d'après les atomistes. On remarquera que la part attribuée au hasard est large dans cette théorie : car de quel nom nommer ce « clinamen » des corpuscules élémentaires. Un historien allemand, M. Ritter, avance même cette opinion, que les Epicuriens n'ont pas cherché à rattacher les choses de la nature à des lois fixes : « In universum hoc sequitur Epicurus, unumquodque phænomenon a diversis causis repeti posse, ideoque eos vituperat qui ea phænomena, quæ certo decursu facto revertuntur, ex eadem protinus lege et quasi fatali quadam necessitate identidem fieri censeant [2] ». Pourtant on rencontre souvent dans Lucrèce des passages où il fait allusion à l'universelle nécessité, à la loi de transformation incessante ou de l'éternité de la matière première.

Passons, maintenant que nous savons ce qu'est la nature inorganique pour Epicure, au monde organisé et vivant. Là encore l'hypothèse atomistique se retrouve : tous les corps doués de vie sont des composés d'organes matériels, qui ne sont eux-mêmes que des agrégats d'atomes : « Ανθρωπος εστι τοιουτονι μορφωμα μετ' εμψυχιας [3] ». L'homme est une figure douée de vie. Qu'est-ce alors que la vie ; à quoi est-elle due ; les organes du corps vivant suffisent-ils à l'expliquer, n'est-elle que la résultante de leurs propriétés ? Il semble que les Epicuriens n'aient pas cru pouvoir expliquer ainsi la vie ; ils l'ont attribuée à un principe différent des organes ; et, bien

(1) Cicéron, *De fin.*, I, 16, 18.
(2) Ritter, *Historia philophiæ antiquæ*, cap. IX, Epicurei, 301, note.
(3) *Ap Sext. Empiric.*

plus, ce principe ils l'ont identifié à l'âme, ou plutôt à une partie de l'âme, quelque chose comme la « ψυχὴ θρεπτικὴ » d'Aristote. Cette opinion, nous ne l'avançons pas sans preuve, et c'est la conclusion obligée de toute lecture attentive du troisième livre de Lucrèce. Dans cette partie du *De rerum natura*, l'auteur traite de l'âme, de ses rapports avec le corps et de la vie; il distingue l'« animus » et l'« anima » : le premier terme désignant spécialement l'âme intelligente et sensitive, le second s'appliquant surtout à l'âme locomotrice et nutritive. L'« animus » et l'« anima » concourent d'ailleurs à l'entretien de la vie dans le corps; ces deux principes sont étroitement unis :

« Hoc anima atque animus vincti sunt fœdere semper. »

L'âme n'est du reste, dans la doctrine d'Epicure, qu'une partie du corps, distincte essentiellement de toutes les autres; ce n'est surtout pas l'harmonie, le « concentus » des divers éléments de l'organisme :

Primum animum dico, mentem quem sæpe vocamus
In quo consilium vitæ regimenque locatum est;
Esse hominis partem, nihilo minus ac manus et pes
Atque oculi, partes animantis totius exstant.
Quamvis multa quidem sapientium turba putarunt
Sensum animi certa non esse in parte locatum :
Verum habitum quemdam vitalem corporis esse,
Harmoniam Graii quam dicant; quod faciat nos
Vivere cum sensu, nulla quum in parte stat mens.
. . . .
Magnopere in quo mi diversi errare videntur (1).

Voilà un passage assez explicite, ce nous semble, sur l'opinion des Epicuriens faisant de la vie un principe identique à l'âme, distinct des organes, existant réellement en

(1) Lucrèce, *De N. R.*, III, v. 91, 107.

quelque point du corps. Lucrèce ne se contente point d'affirmer cette hypothèse, il en cherche les preuves dans l'observation courante :

Nunc animam quoque ut in membris cognoscere possis
Esse, neque harmoniam corpus retinere solere ;
Principio fit uti, detracto corpore multo,
Sœpe tamen nobis in membris vita moretur ! (1).

L' « animus » est localisé dans le cœur, l' « anima » est répandue, disséminée à travers le corps ; il y a entre les deux union complète pour former un principe de vie unique :

Nunc animum atque animam dico conjunta teneri (2)
Inter se, atque unam naturam conficere ex se;

l' « animus » agit pourtant plus spécialement sur l' « anima » qui, à son tour, agit directement sur le corps :

..... facile est quivis hinc noscere possit
Esse animam cum animo conjunctam, quæ quum animi vi
Percussa est, exin corpus propellit et icit (3).

Et plus que l'âme inférieure, l'âme intelligente, l' « animus » est le principe conservateur de la vie.

Et magis est animus vitaï claustra coercens,
Et dominantior ad vitam, quam vis animaï (4)

Même si les parties du corps sont lésées, si l' « anima », le principe locomoteur et végétatif est détruit, pourvu que l' « animus » reste, la vie persiste.

......; tamen in vita cunctatur et hœret (5).

(1) Lucrèce, v. 118.
(2) Lucrèce, v. 137.
(3) Lucrèce, v. 139.
(4) Lucrèce, v. 399.
(5) Lucrèce, v. 408.

Néanmoins, pour que la vie se produise, le corps doit être uni à l'âme :

> Denique corporis atque animi vivata potestas
> Inter se conjuncta valent, vitaque fruuntur (1).

En revanche sans l'âme, le corps ne peut vivre ; il ne tarde pas à se décomposer lorsque la séparation s'est effectuée :

> Præterea, corpus per se nec gignitur unquam,
> Nec crescit, nec post mortem durare videtur (2).

Telle est la doctrine exposée par Lucrèce, et que nous appellerons un « animisme matérialiste », alliant ainsi deux termes en apparence contradictoires. En effet, d'une part l'épicurisme identifie le principe de la vie et le principe de la pensée, il attribue les fonctions d'ordre vital à l'âme, il semble donc au premier abord être *animiste*: mais, d'autre part, il donne de l'âme une théorie *matérialiste*, lorsqu'il en fait un composé d'atomes plus subtils que ceux qui concourent à la formation du corps.

C'est cette seconde partie de la doctrine d'Epicure que nous allons établir sur l'examen des textes. Dans une lettre d'Epicure à Hérodote, conservée dans les « Vies des philosophes », de Diogène Laërce, nous trouvons exposée l'hypothèse atomiste de l'âme ; celle-ci est « un corps composé de parties fort menues et dispersées dans tout l'assemblage de matière qui forme le corps ». Lucrèce nous enseigne également cette nature matérielle de l'âme, s'appuyant pour la démontrer sur son action vis-à-vis du corps :

> Hæc eadem ratio naturam animi atque animaï
> Corpoream docet esse : ubi enim propellere membra,
> Corripere ex sommo corpus, mutareque vultum,

(1) Lucrèce, v. 557
(2) Lucrèce, v. 398.

Atque hominem totum regere ac versere videtur
(Quorum nil fieri sine tactu posse videmus ;
Nec tactum porro sine corpore) nonne fatendum est
Corporea natura animum constare animamque (1).

Et sur l'action du corps sur l'âme :

Ergo corpoream naturam animi esse necesse est,
Corporeis quoniam telis ictuque laborat (2),

ainsi que sur leur évolution parallèle :

Pœterea gigni pariter cum corpore, et una
Crescere sentimus, pariterque senescere mentem (3).

Il faut reconnaitre que le choix des arguments est heureux, et le matérialisme n'en reproduira pas de meilleurs, lorsqu'il mettra en avant les rapports du physiqûe et du moral — mieux étudiés il est vrai. Tout Cabanïs et tout Broussais sont en germe dans ces quelques vers.

Mais l'âme pour les Epicuriens n'est pas formée d'atomes semblables à ceux du corps, les corpuscules qui la composent présentent des caractères bien particuliers ; ils sont très lisses et très arrondis : « λέγει τὴν ψυχὴν ἐξ ἀτομων σύγκεισθαι λειότατων καὶ στρογγυλότατων (4). »

Stobée, dans ses « Eglogæ physicæ », nous rapporte une opinion d'Epicure affirmant que l'âme est composée de quatre substances : le feu, l'air, le « pneuma » et un quatrième corps indéfinissable auquel se rapporte la faculté de sentir ; or, c'est au feu que se rapporterait la chaleur organique, au « pneuma » que seraient dus les mouvements de la vie (5). Les mêmes idées se trouvent chez Lucrèce : la chaleur et l'air vital composent l'âme, principe de vie :

(1) Lucrèce, v. 169.
(2) Lucrèce, v. 176.
(3) Lucrèce, v. 447.
(4) Scholie, I. 66.
(5) Cf. Stobée, Egl. phys., p. 798.

Sed magis hæc, venti quæ sunt calidique vaporis
Semina curare in membris ut vita moretur (1).

Ce sont d'ailleurs des atomes plus mobiles, plus petits et plus ronds que les autres qui s'unissent pour former l'âme :

Nunc igitur quoniam est animi natura reperta
Mobilis egregio, per quam constare necesse est
Corporibus parvis et lævibus atque rotundis (2).

L'auteur du : *De rerum natura* admet également ce quatrième élément indéfinissable (omnino nominis expers), qui enchaîne les trois autres et leur communique une harmonie d'action ; c'est l'âme de l'âme :

Atque anima est animæ proporro totius ipsa.

Nous avons exposé succinctement la théorie épicurienne de la vie: nous avons vu comment elle se ramenait à une conception fondamentale, la vie identique à l'âme ; nous avons vu comment l'âme devenait un agrégat matériel, et nous croyons pouvoir conclure à l'« animisme matérialiste » des Epicuriens. Il est facile de voir par où pèche surtout cette doctrine : si elle reconnaît que le corps en tant que composé d'organes est inapte à produire la vie, si elle ne veut pas admettre que celle-ci n'est qu'une résultante des forces inhérentes à la matière dont est formé l'organisme; comment une âme, principe de vie et de pensée par définition, pourra-t-elle n'être que matière, qu'atomes. En vain subtilisera-t-on ceux-ci, en vain les arrondira-t-on en les polissant, ils ne changeront pas quant à la substance et, pour être plus délicate et de travail plus soigné, l'âme n'en sera pas moins une machine comme le corps. Et si une machine suffit pour produire la vie, si la matière peut à elle seule tout expliquer, pourquoi cette âme : elle devient inutile. De deux choses

(1) Lucrèce, De R. N., III, p. 129.
(2) Lucrèce, v. 204.

l'une : ou il n'y a pas d'âme, ou elle doit être plus que la matière, et celle des Epicuriens, *en tant que principe de vie*, est forcément ou inutile ou insuffisante. Nous croyons pouvoir affirmer qu'une doctrine pour tenir debout ne peut être animiste que si elle est spiritualiste, et matérialiste que si dans le problème de la vie elle est mécaniste. La critique que nous faisons à l'épicurisme, c'est d'être inconséquent avec lui-même ; nous n'avons pas ici à discuter plus avant le matérialisme en tant que doctrine philosophique et nous nous contenterons de prouver qu'il est inconciliable avec l'animisme tel que les atomistes nous le présentent. Aussi la conclusion dernière de notre étude sur l'epicurisme sera dans le sens du matérialisme qui, selon nous, fait le fond de leur doctrine, l'animisme n'étant pour ainsi dire que l'apparence. C'est au point de vue du problème de la vie une théorie bâtarde, qui, essayant de matérialiser l'âme, la rend inutile ou incapable de rien expliquer. Et si nous avons dit à un certain moment que Lucrèce était animiste, nous avons établi là une conclusion provisoire que vient renverser, en faveur du matérialisme inconséquent, la théorie de 'âme chez ce philosophe.

Mais nous devons reconnaitre les profondes vues des Epicuriens sur certains points biologiques : ils ont admirablement saisi l'uniformité du plan dans les êtres vivants et certains tableaux de Lucrèce sur les origines de la vie, sur la permanence de la matière et de la force sont à la fois de magnifiques morceaux de poésie et de grandes visions scientifiques et philosophiques. Les Epicuriens sont aussi les premiers qui aient attaqué le principe de la *finalité organique* dans les êtres vivants : « itaque non hæc ad usum nata sunt, sed usus ex illis natus est », comme le dit Lactance dans son exposition des théories atomistes. Lucrèce, à la fin du premier livre, émet cette même idée que la « finalité » apparente de la nature n'est qu'un cas spécial de l'activité mécanique opérant à l'infini.

Stoïciens.

Fondée par Zénon, la philosophie stoïcienne ne tarda pas à s'étendre et à faire de nombreux disciples; pour ne citer que les plus connus, Sénèque, Marc-Aurèle, Epictète ont été les propagateurs de cette doctrine. Il ne nous appartient pas d'étudier la philosophie stoïcienne dans toutes ses parties et nous nous contenterons d'exposer ce qui a trait aux théories biologiques après avoir dans ses grandes lignes indiqué le système physique des disciples de Zénon.

Pour le panthéisme stoïcien, tout ce qui existe est de nature corporelle, tout dérive du feu primitif. « Mais dans l'état actuel de l'univers, par suite du relâchement qui éteint par degré la substance primitive, on peut distinguer l'actif et le passif, la matière inerte et la cause raisonnable et agissante. Ce n'est pas que la matière et la forme soient, comme dans Aristote, des principes d'origine différente, bien que liés éternellement. La matière dérive du feu, la forme est corporelle, elle est elle-même le « πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς », le souffle enflammé et artiste [1] ». Aussi doit-il y avoir un mélange intime entre ces deux éléments : la matière et la forme; ce sont en effet deux principes corporels qui ne peuvent s'unir que par une pénétration réciproque analogue à celle de deux liquides mêlés. C'est ce phénomène de mélange de la forme et de l'objet, de la force et de la matière, de Dieu et du monde que les Stoïciens appellent « κρᾶσις δι' ὅλων » ; c'est ce que Sénèque exprime dans son système panthéistique : Divinus per omnia maxima ac minima æquali intensione diffusus [2]. L'univers est pour ces philosophes un être animé par le souffle divin intimement uni à la matière, et ce souffle divin est de nature corporelle.

Si nous passons maintenant à l'explication de la vie, des

(1) JANET et SÉAILLES, *Histoire de la Philosophie*, p. 780.
(2) SÉNÈQUE, Consol. ad. Helvet., VIII, III.

rapports du physique et du moral, nous retrouvons ces deux mêmes principes, la force et la matière, transportés du domaine de la nature dans celui de l'homme, sous le nom d'âme et de corps. « Les Stoïciens ont reproduit la plupart des idées de leurs devanciers sur le « pneuma »; mais ils ont développé la théorie et ils ont exercé à leur tour une réelle influence sur la physiologie antique. L'union de l'âme et du corps n'est qu'un cas particulier de l'union de la matière et de la force [1] ». L'âme humaine, c'est toujours ce « πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδὲς », qui est à l'organisme ce que le souffle divin est à l'univers, c'est-à-dire une force maintenant les éléments en parfaite harmonie. Du reste, les rapports du physique et du moral démontrent amplement que l'âme ne peut être que d'une nature corporelle : sinon elle ne pourrait agir sur le corps. Les Stoïciens reproduisent ici l'idée des Epicuriens ou plutôt se rencontrent avec eux sur ce point : ils sont animistes, mais en même temps matérialistes. Le πνεῦμα, principe de vie et de pensée, n'a pas son siège dans le cerveau, mais dans le cœur. A l'appui de cette hypothèse, les Stoïciens citent ce fait d'observation : l'air inspiré pénètre dans la poitrine et non dans le cerveau, il va directement alimenter le « pneuma » vital qui réside dans le cœur. Ce principe est d'ailleurs formé de huit parties correspondant à huit facultés essentielles :

« Stoïci ex octo partibus componunt animam : quinque Sensibus, Visu, Auditu, Olfactu, Gustatu, Tactu ; sexta, vocali ; septima, seminea ; octava ea quæ principatum obtinet et a qua reliquæ omnes dispositæ sunt suis quæque instrumentis, convenienter flagellis polypi [2] ».

Comme il est facile de le voir, la doctrine des Stoïciens si différente au point de vue moral de celle des Epicuriens, s'en rapproche beaucoup dans le cas particulier qui nous occupe. Leur âme est principe de vie comme pour Epicure et Lu-

(1) JANET et SÉAILLES, *Loc. cit.*
(2) PLUTARQUE, *De pl. ph.*, IV, 4, trad. latine.

crèce ; elle est aussi un composé matériel. Leur théorie du πνεῦμα est passible des mêmes objections que nous avons faites déjà à l' « anima » des Epicuriens. Ils ne nous expliquent en aucune manière comment une même chose peut à la fois être force et matière et comment ce corps, qui ne peut vivre de lui-même, devient par l'adjonction d'un principe, matériel comme lui, un être animé.

CHAPITRE V

Les Écoles médicales grecques et latines ; l'École d'Alexandrie.

Nous avons vu jusqu'ici les philosophes aborder les principales questions biologiques et le problème de la vie se confondre le plus souvent avec celui des rapports de l'âme et du corps. Mais à côté de ce courant métaphysique, une science se développait : la médecine, cultivée par de nombreuses écoles, partagées entre plusieurs sectes, abordait, sur l'exemple d'Hippocrate, les grandes théories physiologiques. Bien des ouvrages furent écrits, les sujets les plus divers y furent traités ; mais presque rien n'a subsisté jusqu'à nos jours ; dans l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie, presque tous ces livres furent détruits. Aussi notre examen des doctrines médicales professées par ces écoles sera-t-il forcément très rapide ; nous ne nous arrêterons que sur les auteurs dont les œuvres, parvenues jusqu'à nous, contiennent quelques renseignements relatifs au problème de la vie. Nous indiquerons donc brièvement quelles furent les sectes entre lesquelles se partagèrent les médecins de l'époque ; quels furent les principaux représentants de chacune et leurs opinions sur les causes vitales. Nous détacherons de ce cadre un auteur qui, autant par l'importance de ses œuvres que par l'universalité de son esprit, s'est acquis une place à part dans l'histoire de la médecine et de la philosophie. Galien sera donc l'objet d'un chapitre spécial, comme nous avons fait déjà pour Hippocrate.

Au lieu de suivre l'ordre chronologique, d'ailleurs fort incertain et particulièrement difficile à établir, nous préférons donner un aperçu général des sectes médicales. On peut toutes les ramener à quatre, en basant cette classification sur le caractère fondamental de leur enseignement, sur l'esprit de leurs travaux, tant dans le domaine de la pratique que dans celui de la théorie. Ce sont, les dogmatiques, les empiriques, les méthodistes et les éclectiques.

Dogmatiques. — La médecine étroitement unie à la philosophie, la théorie générale dominant et dirigeant l'étude des faits particuliers, le traitement des affections déduit des conceptions que l'on se faisait sur la vie, la cause des maladies et les propriétés des agents thérapeutiques : voilà le fond du dogmatisme des Anciens. Méthode toute rationnelle, comme on le voit; excellente dans ce qu'elle affirme, c'est-à-dire dans son désir d'enchaîner les faits et d'en tirer des conclusions générales; mais fausse parce qu'elle repousse : l'observation patiente et répétée. Le dogmatisme eut un grand succès parmi les médecins grecs; il répondait parfaitement à leur esprit subtil et avide d'idées générales. Hippocrate, bien que s'appuyant sur l'observation et recommandant de ne négliger jamais les faits particuliers, fut un défenseur du dogmatisme. *Praxagoras* de Cos, dont nous ne possédons plus rien aujourd'hui, se rangea également parmi les dogmatiques. Mais les plus brillants représentants de ce système furent les médecins de l'Ecole d'Alexandrie, et parmi eux Erasistrate et Hérophile.

Nous n'avons d'ouvrage ni de l'un ni de l'autre, mais certains de leurs travaux et quelques-unes de leurs idées nous sont rapportés par Galien et Plutarque. Les médecins d'Alexandrie furent surtout des anatomistes et des physiolo gistes : ils disséquèrent beaucoup, expérimentèrent même sur les animaux. Nous ne pouvons guère établir d'une façon certaine leurs opinions sur leur principe de vie; pourtant ils se sont occupés de déterminer le siège de l'âme, ce qui nous ferait supposer que d'après eux l'âme et le corps étaient unis

étroitement et jouissaient d'une influence réciproque. « Erasistratus, circa membranam cerebri, quam epicranida nominat (animæ partem principem collocavit) ; Herophilus, in cavo seu fundo cerebri [1] ». Ainsi l'âme se trouve logée dans les méninges pour Erasistrate ; dans les ventricules cérébraux pour Hérophile. C'est cette même opinion que nous voyons notée par Galien dans le Chapitre 28 de son « Histoire philosophique » : « Erasistratus in membrana cerebri quam epicranida vocat ; Herophilus in ventriculis cerebri... ». Un autre passage de Galien nous porterait à croire qu'Erasistrate admettait l'existence d'un πνεῦμα vital et d'un πνεῦμα psychique, le dernier n'étant du reste que le résultat d'une transformation du premier : At longe melius Erasistratus, qui quæsito non, ut isti, simpliciter assumpto, sed multis prius rationibus confirmato, probat e capite *animalem spiritum*, e corde *vitalem* proficisci [2]. Remarquons qu'ici nous avons affaire à une traduction latine de Galien et que le mot « animalis » correspond au mot grec ψυχικόν. Que conclure de ces citations de Plutarque et de Galien, sinon que pour Erasistrate et Hérophile les phénomènes de la vie dépendaient de l'activité d'un « pneuma », d'une substance infiniment subtile et douée de force, d'un souffle vital d'origine et de nature corporelle, mais sous la direction d'un principe supérieur et raisonnable localisé dans le cerveau. Toujours cet animisme admettant deux substances étroitement unies quoique distinctes.

Rufus d'Ephèse, médecin probablement contemporain de Trajan, mais dont la vie nous est inconnue, a laissé plusieurs traités ; des fragments de ses ouvrages ont été recueillis et cités par Oribase, Paul d'Egine ou les commentateurs et médecins arabes. M. Daremberg est parvenu à rassembler tous ces débris et a pu donner une édition remarquable des œuvres de Rufus d'Ephèse. De ce que nous avons pu lire,

[1] PLUTARQUE, *De Pl. ph.*, IV, 5.
[2] GALIEN, De Hipp. et Pl decretis, lib. II, cap. VIII.

rien ou presque rien n'a trait à notre sujet; l'auteur s'occupe de questions telles que le traitement de la goutte ou la nomenclature des diverses parties du corps. Pourtant nous avons relevé quelques passages dans lesquels Rufus semble faire allusion au principe de vie. Ainsi un fragment extrait d'un auteur arabe, Rhazès, parait indiquer que le médecin d'Ephèse admettait le « σύμφυτον θερμὸν » : « Rufus de libro ad vulgus : vinum auget caliditatem innatam et eam suscitat (1) ». De même dans son livre intitulé : « Peri onômasias tôn tou anthropou moriôn », Rufus fait allusion à la théorie du « pneuma »: « θερμασίαν δὲ καὶ πνεῦμα Ζήνων μὲν τὸ αὐτὸ εἶναί φησιν · οἱ δὲ ἰατροὶ διαιροῦσι, πνεῦμα μὲν τὸ ἀναπνεόμενον · θερμὸν δὲ τὴν ἔκτριψιν τοῦ πνεύματος · οἱ δὲ ἀρχήν τινα ζωῆς (2)». « Zénon assure que la chaleur et le pneuma sont même chose : les médecins font une distinction : ils appellent pneuma l'air qui est respiré, et chaleur ce qui résulte du frottement du pneuma ; d'autres prétendent que la chaleur est un certain principe de vie » (Trad. Daremberg). Signalons encore dans Rufus ses vues sur les fonctions du système nerveux, auquel il attribue toute sensation et tout mouvement volontaire : « Τὰ δὲ ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου βλαστήματα, νεῦρα αἰσθητικὰ καὶ προαιρετικά, δι᾽ ὧν αἴσθησις καὶ προαίρετική κίνησις, καὶ πᾶσα σώματος πρᾶξις συντελεῖται (3) ». Comme on le voit, Rufus distinguait déjà les nerfs sensitifs et les nerfs du mouvement volontaire (προαίρετική κίνησις).

Oribase, postérieur à Rufus et à Galien, se contente le plus souvent de rapporter textuellement les opinions de ses devanciers. Dans ses idées sur la nature de la vie, il s'inspire très nettement du médecin de Pergame. Les forces qui nous dirigent proviennent selon lui de trois parties : « De la tête vient celle qui nous donne la faculté de raisonner, de nous ressouvenir, de changer de place ; du cœur, la force en vertu de laquelle nous nous mettons en colère, nous possédons de la chaleur, nous avons un pouls dans le cœur lui-même et

(1) Daremberg, Fragments extraits de *Rhazès*, 493.
(2) Rufus d'Ephèse, édit. d'Aremberg, p. 166.
(3) Œuvres de Rufus d'Ephèse.

dans toutes les artères ; du foie enfin, celle qui est la cause de la nutrition, de la croissance, de l'appétence des aliments et de l'élaboration que nous faisons subir à ceux que nous avons pris à l'aide de la digestion, de la distribution, etc. (1). »

Plus loin, nous trouvons la théorie du « pneuma » exposée d'après les idées de Galien : « Le souffle (pneuma) contenu dans les artères et le cœur est le souffle vital et c'est aussi le nom qu'on lui donne ; le souffle contenu dans le cerveau a également reçu à juste titre le nom de souffle de l'âme (πνεῦμα ψυχικὸν) non pas que ce soit sa substance, mais parce que c'est le premier organe de l'âme, laquelle réside dans le cerveau, quelle que soit sa substance; car j'avoue que cette substance m'est inconnue, puisque personne n'a pu me fournir sur ce point une démonstration évidente, et que, non sans raison, je me proposais seulement de découvrir le tempérament du cerveau. De même que le souffle vital πνεῦμα ζωτικόν) se forme dans les artères et dans le cœur, et trouve les matériaux de sa formation dans l'air qu'on inspire et dans la vapeur qui s'élève des humeurs, de même, le souffle de l'âme est formé du souffle vital amplement élaboré : en effet, ce souffle devait, plus que toute autre chose, subir une transformation exacte et, pour cette raison, la nature a bâti près du cerveau une espèce de labyrinthe compliqué formé par le plexus rétiforme (δικτυοειδὲς πλέγμα) pour lui ménager un séjour prolongé dans les vaisseaux (2). Sans la moindre variante, c'est la théorie de Galien (Cf. les œuvres de ce dernier, et en particulier le Traité « des Opinions d'Hippocrate et de Platon »). Nous renvoyons donc pour de plus amples détails sur cette doctrine au chapitre suivant consacré à Galien.

(1) Œuvres d'Oribase, trad. Daremberg, Collect. méd., livres incertains, 41.

(2) Trad. Daremberg, *ibid.*

2° Méthodistes.

Le fondateur de cette secte est un médecin dont Pline l'Ancien et Cœlius Aurelianus parlent souvent dans leurs ouvrages : Asclépiade de Bithynie. Le caractère du méthodisme est de s'élever contre les prétentions du dogmatisme, de délaisser toutes les hypothèses sur les tempéraments et sur la « prétendue providence d'une nature médicatrice [1] ». Asclépiade opéra en médecine une véritable révolution : « Asclepiades medendi rationem ex magna parte mutavit », ainsi que le dit Celse ; mais nous n'avons pas à insister plus longtemps sur sa méthode et sur le principe de son enseignement pratique ; ce qu'il nous importe d'examiner, c'est la partie biologique et philosophique de son système.

Asclépiade vivait à une époque où le triomphe de la philosophie d'Epicure était général : Lucrèce avait répandu les doctrines atomistes et la morale de ce système trouvait des partisans parmi les hommes les plus influents du moment. Le médecin méthodiste n'échappa pas à ce courant d'épicurisme : nous savons qu'il adopta et développa la théorie des atomes (Cf. Ackermann, Institutiones historiæ medicinæ, Cap. XIV : Epicurei systema philosophicum in medicinam illatum, Cap. XV : Asclepiades). Asclépiade s'éleva également contre les philosophes qui voulaient déterminer le siège de l'âme : « Regnum animæ aliqua in parte corporis constitutum negat. Etenim nihil aliud esse dicit animam, quam sensuum omnium cœtum [2] ». Cette dernière phrase semble affirmer les tendances anti-métaphysiques d'Asclépiade : il n'admet pas de substance derrière les phénomènes, ou du moins il ne cherche pas à la connaître. C'est la même idée que Galien attribue au fondateur du méthodisme lorsqu'il dit : « Ὥσπερ

(1) Guardia, *la Médecine à travers les siècles*, p. 635.
(2) Cœlius Aurelianus, Acutorum morborum, lib. I, chap. XIV, dans le tome X des Artis medicæ princ., de Haller, p. 50.

καὶ Ἀσκληπιάδης ὁ Βιθυνός · ὁ δ'αὐτὸς οὗτος καὶ τὴν γυμνασίαν τῶν πέντε αἰσθήσεων ἀπεφήνατο εἶναι τὴν ψυχήν (1). »

« Passant de la physique générale à la physiologie, Asclépiade affirmait que le corps humain est formé de tissus perméables dans tous les sens, c'est-à-dire percés de trous invisibles qu'il nomme pores, à travers lesquels passent et repassent continuellement des atomes de figures etde volumes divers. Il prétendait expliquer toutes les fonctions physiologiques et pathologiques, les sécrétions, la sensibilité, la douleur, etc., par le mouvement spontané des atomes et leur passage continuel à travers les pores du corps. La santé dépendait, à l'entendre, de l'exacte symétrie des pores avec les molécules atomistiques. Du reste, il repoussait avec dérision l'hypothèse d'un principe moteur de l'économie animale, doué d'instinct, veillant à la conservation des parties et de l'ensemble. » Ce passage, emprunté à l'*Histoire de la médecine,* de Renouard (p. 359, 360) confirme ce que nous disions sur le système d'Asclépiade : il est manifestement atomiste et de plus hostile à la métaphysique animiste des philosophes grecs. A ce titre, cette opinion du méthodisme est remarquable, car elle va pour ainsi dire à l'encontre des tendances de l'antiquité philosophique et médicale. Parmi les médecins de l'école d'Asclépiade, nous citerons Thémison de Laodicée, Soranus d'Ephèse, Thessale de Tralles et surtout Cœlius Aurelianus dont les traités pratiques et pathologiques nous sont parvenus : sa théorie du cercle métasyncritique est un des monuments les plus curieux que nous ait laissés le méthodisme.

3° **Empiriques**.

Il semble que, selon la loi d'Hegel, l'esprit humain progresse par une série de passages de la thèse à l'antithèse, allant toujours du contraire au contraire : c'est ainsi qu'au

(1) Galien, *Defin. med.*

succès du dogmatisme se substitua celui de l'empirisme médical. Héraclite de Tarente, Enésidème, Sextus Empiricus en sont les représentants les plus connus; ce dernier résuma dans ses « Hypotyposes pyrrhoniennes » les dix « tropes » ou catégories du scepticisme.

Les empiriques faisaient profession de dédaigner toute théorie, toute hypothèse : voulant se garder de tout système ils en fondaient un à leur insu, tant est vraie cette pensée d'Aristote : si l'on veut philosopher, il faut philosopher, si l'on ne veut pas philosopher, il faut encore philosopher, à savoir : pour démontrer que l'on ne doit pas philosopher. Or l'empirisme est, selon nous, un système tout à fait insuffisant : réduire la science à n'être qu'un catalogue d'observation, c'est la frapper d'impuissance, c'est méconnaître les exigences de la faculté d'abstraction inhérente à l'esprit humain. Les empiriques qui disent avec Hoffmann : *Medicina tota in observationibus*, ont le tort de prendre le point de départ pour le point d'arrivée ; l'observation en effet ne peut et ne doit être que la base sur laquelle construira la raison. « La théorie, comme le dit M. Guardia [1], observe aussi; car, à moins qu'on ne prenne ce mot dans un sens peu favorable tel que celui que se sont efforcés de lui donner ses ennemis, la théorie observe pour raisonner ; elle enregistre des faits pour en tirer des conséquences. Non contente de voir, elle rend raison de ce qu'elle voit, elle compare ce qu'elle sait déjà avec ce qu'elle apprend tous les jours ; les acquisitions qu'elle fait servent à étayer, à fortifier ou à modifier ses principes; unissant le présent au passé, elle remonte aux causes des phénomènes, quelquefois aux sources mêmes de ces causes ». On ne saurait, selon nous, parler plus judicieusement. Si l'empirisme est la conséquence de la mise en œuvre exclusive d'une de nos facultés, l'observation, il faut lui adjoindre une autre faculté, plus féconde encore dans ses résultats, le raisonnement. L'une sans l'autre est insuffisante;

[1] GUARDIA, *la Médecine à travers les siècles*, p. 442.

en les alliant on est dans la vraie méthode : utrumque per se indigens, alterum alterius auxilio viget [2].

Aussi, les empiriques, fidèles à leur parti pris, se sont-ils abstenus de toute hypothèse sur la nature de la vie. Sextus Empiricus tombe dans le scepticisme le plus absolu; il combat toute science, la médecine comme la physique, la philosophie comme les mathématiques (Adv. physicos, Adv. mathematicos, Adv. logicos, Adv. ethicos, etc.). Il cherche à montrer que nulle part il n'y a de loi fixe, d'uniformité de plan : partout, selon lui, l'on doit douter et s'en tenir à l'empirisme. Il raille les philosophes qui ont essayé de localiser le principe de la pensée ou de la vie; il essaye de prouver par la diversité des opinions émises sur ce sujet, l'impossibilité où est l'esprit de déterminer son siège : « εἰ δὲ καὶ τὸν τόπον ὁ νοῦς τὸ ἐν ᾧ ἐστί συγκαταλαμβάνει ἑαυτῷ, ἐχρῆν μὴ διαφωνεῖσθαι τοῦτον παρὰ τοῖς φιλοσόφοις · τῶν μὲν, κεφαλὴν λεγόντων εἶναι, τῶν δὲ θώρακα . καὶ ἐπ᾽εἴδως, τῶν μὲν ἐγκέφαλον, τῶν δὲ μήνιγγα · τινῶν δὲ, καρδίαν · ἄλλων δὲ, ἥπατος πύλας, ἤ τι τοιοῦτο μέρος τοῦ σώματος [1]. »

Nous bornerons là notre étude sur l'empirisme médical; car le principe même des médecins de cette secte suffit à nous prouver que toute théorie est soigneusement évitée dans leurs œuvres. Du reste, les empiriques, toujours à cause de leur méthode, ont fort peu écrit : ce qu'ils ont produit, c'est Sextus Empiricus qui nous l'a légué dans ses ouvrages. Le seul rôle avantageux qu'ait joué l'empirisme en médecine, est assimilable à celui que joua le scepticisme en philosophie (Cf. Brochard, *les Sceptiques grecs*) : ce fut une réaction contre les prétentions excessives du dogmatisme, il contribua à en limiter les exagérations. Nous conclurons avec Bacon, que le vrai progrès scientifique et philosophique ne peut se faire que par l'alliance de l'observation et de la raison : Inter empiricam et rationalem facultatem, conjugium verum et legitimum in perpetuum nos firmasse existimamus [2].

[2] SALLUSTE, Cat., I.
[1] SEXT. EMPIR., *Adv. logicos*, VII.
[2] BACON, *Inst. magna*, tome I, p. 16, éd. Bouillet.

4° Eclectisme.

Dans l'antiquité, l'éclectisme médical est représenté par un médecin latin, *Celse*, dont la méthode est nettement exposée dans ce passage emprunté à son traité *De Re Medica :* « Ea neque addicta alterutri opinioni sunt, neque ab utraque nimium abhorrentia ; media quoddammodo inter diversas sententias : quod in plurimis contentionibus deprehendere licet, sine ambitione verum scrutantibus, ut in hac ipsa re ». On sait quel fut le succès d'un autre éclectisme, l'éclectisme philosophique, pendant la première moitié de ce siècle; mais on sait aussi quelle définitive banqueroute a faite depuis cette école du « juste milieu ». Il se peut que le sens commun, la modération soit un critérium suffisant dans les choses de la vie courante; mais il est plus que certain que cette méthode d'opportunisme philosophique est insuffisante lorsqu'elle s'adresse à des questions plus élevées. Nous ne prétendons pas non plus refuser au principe de Celse toute valeur dans l'étude purement pratique de la médecine ; mais nous le considérons comme mauvais pour tout ce qui dépasse l'usage et l'empirisme, pour tout ce qui touche à la théorie scientifique ou philosophique. D'ailleurs, nous n'avons rien trouvé dans les œuvres de Celse qui se rattache au problème de la vie : cette question semble en dehors du cadre de ses études et nous ne possédons aucun document qui nous permette d'établir son opinion sur ce sujet.

CHAPITRE VI

Galien.

Nous n'avons pas ici à considérer l'œuvre entière de Galien ; nous ne pouvons pas étudier, à travers la diversité des sujets qu'il aborda, cet esprit vaste et compréhensible au triple point de vue du médecin, du savant et du philosophe; d'autres bien mieux préparés et plus autorisés que nous (1) l'ont fait déjà. Ce que nous nous proposons de rechercher, ce sont les opinions du physiologiste et du métaphysicien sur l'essence de la vie, sur la nature intime des phénomènes vitaux et sur leur cause première, puisque nous sommes avec Galien à l'époque où l'on cherchait toujours et malgré tout ces principes premiers. Or, son opinion sur ce point semble renfermée à peu près toute dans sa théorie du « pneuma » et dans sa théorie des « trois âmes »; peut-être devrions-nous ajouter: et dans sa doctrine des « facultés naturelles » où il se constitue le défenseur intransigeant de la finalité dans le monde organique.

Théorie du « pneuma ». — Cette théorie n'est pas absolument nouvelle et, bien avant Galien, des philosophes, les Stoïciens entre autres, l'avaient exposée; Erasistrate et l'École d'Alexandrie l'avaient également soutenue; mais c'est au médecin de Pergame que revient l'honneur de lui avoir donné plus d'unité et de cohérence.

Galien admet deux sortes de « pneuma » : le πνεῦμα ζωτικόν,

(1) M. Daremberg.

qui préside aux fonctions de la vie végétative et le πνεῦμα ψυχικόν qui est la condition nécessaire des phénomènes vitaux plus complexes et d'un ordre plus élevé, de la pensée entre autres. Mais ces deux « pneuma » ne sont que la transformation d'un même fluide : le cœur reçoit de l'air dans la diastole du pouls, il est en outre le foyer de toute chaleur organique et c'est là que le πνεῦμα arrivant du poumon et des artères, repart pour être distribué à travers tout l'organisme. Ainsi l'air inspiré se répand dans le corps, passe à travers le poumon et se mêle avec le πνεῦμα σύμφυτον présent dès la naissance, revient au cœur et repart de nouveau à travers les organes : or, dans le cours de ce trajet, il subit des modifications; il s'échauffe surtout dans le cœur; il se subtilise pour ainsi dire et devient ainsi le πνεῦμα ζωτικόν, le « spiritus vitalis », le souffle vital.

Mais ce « pneuma » vital ne préside qu'aux fonctions de la vie végétative, à la digestion et à la respiration; il n'est pas le « pneuma » psychique, et pour le devenir devra subir des transformations ultérieures. Galien combat la théorie de Diogène, qui prétendait déterminer le lieu où siège le principe de l'âme en considérant l'organe d'où sort le souffle vital: « Neque Diogenes illa cum aït: Quod primum et alimentum et spiritum haurit, in eo est animæ principatus: primum vero alimentum et spiritum haurit cor. Quærimus quam vim habeat verbum illud, primum si ut instrumentum accipitur, cor hoc modo alimentum, et spiritum haurire falsum est. Nam alimenti, os. gula venter, spiritus vero os, nares, pulmo principia sunt (1) ».

Diogène essayait d'appuyer son opinion sur ce fait: « Id quod natura voluntariis agitationibus hominem movet, est animæ quœdam exhalatio, at omnis exhalatio ex alimento ascendit, quamobrem efficitur, ut et quod nutrit nos, unum et idem esse necesse sit (2) ». Argumentation bizarre, que Galien ramène fort bien à une pétition de principe, en mon-

(1) Galien, De Hip. et Pl. decretis, lib. II, cap. 8; trad, latine.
(2) Ibid.

trant qu'un même principe peut fort bien diriger la nutrition et le mouvement volontaire, sans que pour cela ce principe soit une « exhalaison » des aliments, et que d'ailleurs le cœur, dont Diogène fait le siège de son principe moteur et vital, n'a jamais été l'organe de l'alimentation.

Comment se forme donc le « πνεῦμα ψυχικόν ». C'est, nous répond Galien, par une transformation du « πνευμα ζωτικόν » qui se raffine et s'épure pendant son passage à travers les ventricules du cerveau : Spiritus igitur qui in arteriis continetur, vitalis et est et dicitur : qui in cerebro, animalis [1]. Le cerveau est donc le siège du « pneuma » psychique; sa formation est analogue à celle du « pneuma » vital ; mais au lieu de se faire dans le cœur et les artères, l'élaboration a son siège dans le cerveau. « Sicut vero vitalis spiritus, et in arteriis, et in corde gignitur, materia generationis ex inspiratione et humorum exhalatione sumpta : ita animalis ex vitali perfectius concocto oritur [2] ». C'est là le côté original de l'hypothèse de Galien : le cerveau considéré comme centre des facultés supérieures de la vie. Le médecin de Pergame combat l'opinion de ceux qui veulent faire du cœur le siège du principe vital et psychique à la fois : « Verumtamen illud quoque minime est concedendum, si ita dixerint : unde suppetit spiritus, ibi est animæ principatum : deinde addatur assumptio, ex corde spiritum suppetere. Si enim animalem spiritum e corde aiunt exoriri, ipsum illud, quod in controversia est, assumunt, si vitalem, nulla est consecutio, cur idem utrisque principium esse necesse sit [3] ». Remarquons en passant que l'habile argumentation de Galien pourrait aussi bien lui être appliquée, lorsqu'il assigne le cerveau comme siège, au « pneuma » psychique. Pourtant si les deux principes, psychique et vital, sont distincts par leurs fonctions et par leur siège, ils ne sont qu'une seule et même

(1) GALIEN, De Hip. et Pl. décretis, lib. II, cap. 8.
(2) Ibid, VII, 3.
(3) Ibid, VII, 3.

matière fondamentale à des degrés différents d'élaboration : « Recte igitur in illis commentariis a nobis fuit demonstratum, quod spiritus animalis cerebri generatio materiam propriam habet spiritum vitalem, qui per arterias sursum fertur (1) ». Nous aurons à examiner, plus loin, lorsque nous essaierons de coordonner les élément divers des théories de Galien pour en tirer une conclusion d'ensemble sur sa doctrine, nous aurons à examiner, disons-nous, quel rapport affectent ce « pneuma » psychique et ce « pneuma » vital avec l'âme, s'ils en sont distincts ou s'ils se confondent avec elle; mais auparavant voyons ce que notre auteur entend par âme.

L'âme dans Galien. — Dans son traité « des Opinions de Platon et d'Hippocrate », Galien accepte la théorie platonicienne des trois parties de l'âme humaine: « Jam ad Platonis demonstrationem in quarto reipublicæ libro positam descendam, qua ille animæ partes, quibus ad motum voluntarium incitamur, tres esse confirmat (2) ». Parties ou facultés c'est tout un pour Galien « tres vero esse, sive partes, sive facultates appelles (3) ». Après avoir réfuté l'opinion des philosophes qui font du cœur le siège de l'âme, il essaye à son tour de déterminer cette localisation. Mais, dit-il, il faut en premier lieu acquérir des connaissances médicales et anatomiques, observer et expérimenter; or, en procédant de cette façon, nous voyons que le cerveau est le centre du système nerveux auquel appartiennent les plus hautes facultés de la vie, le mouvement, la sensation, le langage. Galien à ce sujet se moque un peu de Chrysippe qui cherchait à appuyer son opinion sur des citations empruntées aux poèmes d'Homère ou d'Hésiode (4). Avec raison, il s'élève contre Praxagoras et ceux qui, sans expérimentation et par

(1) GALIEN, De usu partium corp. hum., IX, 4.
(2) De Hip. et Pl. decretis, V, 7.
(3) Ibid V, 7.
(4) Ibid. II et III, passim.

pure hypothèse, font sortir tous les nerfs du cœur (1) ; c'est au cerveau et à la moelle épinière qu'il attribue ce rôle de centre nerveux.

Galien, avons-nous dit, admet trois facultés de l'âme ou trois parties : la *raisonnable*, principe de pensée, de volonté, de sensation ; l'*irascible*, principe des passions et des mouvements involontaires ; et la *végétative*, principe des fonctions inférieures de la vie, de la digestion entre autres. La première, l'âme raisonnable, a son siège dans le cerveau ; la seconde dans le cœur ; la troisième dans le foie : « Sed aliam in capite, aliam in corde, aliam in jecinore collocatam esse, illud vero nobis propositum a principio fuerat (2) ». Le foie pour Galien est le lieu de formation du sang ; il possède la faculté de créer le sang : « nam sanguinem e jecinore emanare cum dicimus, quid aliud statuimus, quam sanguinis procreatricem facultatem in eo viscere contineri ? (3) ». Chacune de ces trois âmes est donc le principe d'un groupe de fonctions vitales ou psychiques, de ce que Galien appelle une « faculté naturelle ». Mais avant d'étudier cette action de l'âme sur l'organisme, voyons les caractères et la nature de cette âme. Il semble que le médecin de Pergame, dans le désir de se limiter à l'explication des phénomènes physiologiques, n'ait jamais exposé bien nettement son avis sur la nature intime de l'âme ; il se contente de décrire les rapports étroits du physique et du moral, et par là il évite de se perdre dans les conjectures métaphysiques. Un de ses traités porte comme titre cette proposition que l'auteur s'efforce de démontrer : « Que les mœurs de l'âme sont la conséquence des tempéraments du corps ». Dans ce livre, Galien montre très manifestement des tendances matérialistes ; il semble même admettre que l'âme est mortelle (*Des Mœurs de l'âme* ch. 3) : « Si donc la partie rationelle (ou pensante) de l'âme

(1) De Hip. et Pl. decretis, VI, 2.
(2) Ibid, I, 6.
(3) Ibid. VI, 4.

est une espèce d'âme, cette espèce sera mortelle, car elle est elle même un certain tempérament de l'encéphale. »

Galien s'appuie ensuite sur des faits, et cherche à prouver l'influence du corps sur l'âme, à tel point qu'il ramène celle-ci à n'être qu'un tempérament. Et pourtant, malgré ces essais matérialistes, nous voyons subsister la notion d'une âme commandant à toutes les facultés du corps. Galien cherche moins à réduire l'âme à un simple résultat du fonctionnement de toutes les parties de l'organisme qu'il ne cherche à ramener les faits psychiques et vitaux à un même groupe de phénomènes sous la direction commune de l'âme: il est donc ici plus animiste encore que matérialiste.

Théorie des facultés naturelles. La finalité dans Galien. — Dans le traité des « Facultés naturelles », Galien distingue plusieurs espèces de mouvements dont il fait la base de toute opération vitale: mouvements relatifs à la qualité; mouvements d'altération (ἀλλοίωσις); mouvements de transport (φορά); mouvements d'accroissement (αὔξησις); et d'amoindrissement (φθίσις); mouvements de formation (γένεσις) et de destruction (φθορὰ). Combattant Erasistrate, Asclépiade et les Epicuriens, Galien admet comme produisant ces mouvements plusieurs facultés naturelles: faculté nutritive, attractive, augmentative, altératrice, etc. Il y avait comme une hiérarchie parmi ces facultés; par exemple, la nutritive était assistée par les facultés attractive, rétentrice, assimilatrice et expulsive.

C'est là certainement la partie faible du système biologique de Galien : il crée des entités avec lesquelles il croit tout pouvoir expliquer, alors que ces facultés mêmes sont précisément ce qu'il faudrait expliquer. De deux choses l'une : ou il joue sur les mots lorsque pour expliquer la nutrition, par exemple, il en fait le résultat de l'activité d'une « faculté nutritive », ou par une hypothèse suspecte d'anthropomorphisme il conçoit ses « facultés » à l'image d'une volonté agissant pour un but. C'est cette dernière supposition qui nous semble la plus probable; car Galien admet la finalité dans le monde organisé.

Tout le traité « de l'Utilité des Parties du Corps » est fait dans cet esprit; l'épilogue contient une attaque directe contre ceux qui rejettent les causes finales : « Quelques personnes, en effet (Epicure et Asclépiade), ayant commencé par admettre, pour constituer la substance des corps, des éléments inconciliables avec l'art de la nature, ont été conduites à lui faire la guerre (1) ». Et plus loin : » Certes, il faut admirer ces hommes qui, refusant l'art à la nature, louent les statuaires lorsqu'ils font le côté droit exactement semblable au côté gauche, et ne louent pas la nature qui, outre l'égalité, donne encore les fonctions aux parties, et qui de plus apprend à l'animal, dès le principe et aussitôt qu'elles sont formées, l'usage de ces parties (2) ». Tout le traité « De usu partium » peut se résumer dans cette sentence d'Aristote : μηδὲν μάτην ποιεῖν τὴν φύσιν, la nature ne fait rien en vain.

Critique des théories de Galien : sa conception de la vie. — Si nous cherchons à coordonner les diverses théories physiologiques qui viennent d'être exposées, nous remarquons une sorte de hiérarchie dans les principes qui dirigent les phénomènes vitaux. D'abord, ceux-ci sont attribués à un certain nombre de facultés concourant à un but final, la fonction. Puis ces facultés sont elles-mêmes soumises à l'activité directrice du « pneuma » vital ou psychique : au premier correspondent les facultés nutritive, génératrice, augmentative et autres, le « spiritus animalis » est lui-même un principe régulateur de toutes les fonctions, c'est par lui que toute pensée, tout mouvement, toute sensation existent.

Qu'est-ce que le « pneuma » ? Est-il le principe matériel de toute vie, ou n'est-il qu'un intermédiaire entre l'âme distincte de lui d'une part, et les organes d'autre part ? En un mot, Galien admet-il un principe vital pouvant par lui-même diriger les faits de la vie, sans le secours de l'âme; ou celle-ci est-elle en dernier lieu la cause et la substance commune

(1) Trad. Daremberg.
(2) Trad. Daremberg.

des phénomènes psychiques et vitaux, le « pneuma » se réduisant au rôle d'instrument? Dans le premier cas, Galien serait partisan d'un double dynamisme et attribuerait au principe vital une essence matérielle, le principe pensant restant d'ailleurs hors de question. Dans le second cas, malgré l'addition d'un élément intermédiaire, l'âme resterait comme pour Aristote le principe commun de la vie et de la pensée.

C'est cette dernière solution qui nous semble conforme à la conception de Galien. En effet, nous relevons dans le « De Hippocratis et Platonis decretis », livre VII, chapitre 3, cette phrase à notre avis décisive : « Spiritus igitur qui in arteriis continetur, vitalis et est et dicitur : qui in cerebro, animalis : *non quia substantia animæ sit, sed quia primum est ejus ibi habitantis instrumentum*, qualiscumque substantia postea fuerit ». Galien n'est-il pas suffisamment net en son affirmation : le « pneuma » n'est pas la substance de l'âme, il ne se confond pas avec elle ; c'est l'instrument de l'âme ; un tel rôle ne faisant rien préjuger d'ailleurs sur la nature métaphysique de celle-ci.

La même opinion se retrouve d'ailleurs exprimée plus loin et dans le même chapitre : « Didicimus spiritum hunc animalem neque substantiam animæ, neque domicilium ejus, sed primum tantum instrumentum esse. »

C'est d'ailleurs à cette conclusion qu'arrive M. Renouard, dans son Étude sur Galien, lorsqu'il écrit ceci : « Les esprits ne sont autre chose que les instruments ou les serviteurs de l'âme ; c'est celle-ci qui a en définitive le gouvernement de l'économie animale... Au moyen de cette hiérarchie d'âmes, d'esprits et de facultés, Galien et ses sectateurs n'avaient pas de peine à rendre compte de toutes les fonctions de l'économie animale [1]. »

Laissons de côté les objections que l'on peut faire à l'animisme dualiste, c'est-à-dire à toute théorie qui, expliquant

[1] Renouard, *Hist. de la Médecine*, p. 328.

la vie par l'action de l'âme sur le corps, considère ces deux termes comme substances distinctes, l'une immatérielle et inétendue, l'autre matérielle. Galien, du reste, ne s'est pas prononcé nettement sur la nature de l'âme. Laissons aussi les objections que la science actuelle peut opposer à la théorie des « pneuma » et des facultés : il faut, pour saisir bien la valeur du galienisme, se reporter à l'époque de son apparition. Mais considérons seulement au point de vue rationnel le côté original de la théorie de Galien, c'est-à-dire l'addition de ce « pneuma « psychique comme intermédiaire entre l'âme et le corps. Par là l'auteur de ce système croit rendre compte des rapports existant entre ces deux substances ; à notre avis, il ne fait que compliquer au lieu d'expliquer. En effet, ce « pneuma », dont l'existence n'est d'ailleurs aucunement démontrée par l'expérience, est-il de nature matérielle ou immatérielle ? Il semble que pour Galien la réponse ne fait aucun doute : son « pneuma » circule dans l'organisme comme un corps matériel. Mais dans ce cas, la difficulté qui consiste à se rendre compte de l'action d'une âme sur une substance matérielle, subsiste toujours. L'hypothèse du « pneuma » inutile dans le cas où l'on admet la doctrine matérialiste, l'est également dans un système dualiste : elle est purement gratuite et ne se justifie pas par un besoin d'expliquer. Non seulement cette hiérarchie d'âmes, d'esprits et de facultés se présente comme une série d'entités métaphysiques, mais de plus, elle ne facilite en rien l'explication du problème.

La partie la meilleure de l'œuvre de Galien, c'est le progrès qu'il a fait faire à la dissection, à l'anatomie et à l'expérience physiologique : il a été sur ce point le successeur des médecins de l'Ecole d'Alexandrie, d'Hérophile et d'Erasistrate.

CHAPITRE VII

Ecole philosophique d'Alexandrie.

On désigne sous le terme d'ensemble d'Ecole d'Alexandrie un certain nombre de philosophes de nationalités différentes qui, pendant plusieurs siècles, enseignèrent une doctrine mystique souvent appelée néo-platonisme, à cause de ses points nombreux d'analogie avec le système de Platon. Parmi ces philosophes, il en est beaucoup dont les ouvrages nous sont inconnus et dont les noms sont un peu tombés dans l'oubli ; mais autour du maître, nous voulons parler de Plotin, viennent se ranger plusieurs penseurs dont les livres ont été traduits et les doctrines commentées de nos jours, par M. Bouillet d'une part, et M. Vacherot de l'autre (1) ; ce sont surtout Philon le Juif, Proclus et Porphyre. L'oubli avait en effet pendant longtemps recouvert les travaux de l'Ecole d'Alexandrie et pourtant, comme le dit M. Vacherot : « On ne peut méconnaître en elle tous les caractères d'une grande philosophie. Ecole remarquable par ses origines, par le génie de ses penseurs, par la richesse et la profondeur de ses doctrines, par sa longue durée, par son rôle historique, par son influence sur les écoles du moyen-âge et de la Renaissance, elle mérite une place à part dans l'histoire de la philosophie, à côté du platonisme et du péripatétisme ; et la critique moderne qui depuis quelque temps s'est exclusi-

(1) Nous devons citer également les travaux de M. Ravaisson (La métaphysique d'Aristote), de J. Simon (Histoire de l'Ecole d'Alexandrie) et l'ouvrage récent de M. Henriot (Philon le Juif).

vement occupée de Platon et d'Aristote, ne pouvait oublier la doctrine qui fut le dernier mot de la philosophie grecque[1]. »

Dans la mesure de notre sujet, nous devons aussi aborder le système de l'Ecole d'Alexandrie. Or, les philosophes de cette Ecole sont avant tout des métaphysiciens ; chez eux, les données scientifiques sont tenues pour secondaires sinon pour nulles; aussi leur conception de la vie est-elle toute transcendantale ; elle est étroitement unie à leur théorie de l'âme et se confond avec la solution du problème des rapports des deux substances, âme et corps.

C'est principalement chez *Plotin* que nous trouvons des études un peu complètes de la question qui nous occupe. Mais il s'agit d'abord de s'entendre sur le mot « vie » ; ses acceptions sont très diverses dans le système alexandrin, comme nous en avertit du reste Porphyre. « Le mot corps, dit-il, dans ses *Principes de la Théorie des Intelligibles*, n'est pas le seul qui se prenne dans plusieurs sens ; il en est de même du mot vie. Autre est la vie de la plante, autre la vie de l'animal, autre la vie de l'âme, autre la vie de l'intelligence, autre la vie du principe, qui est supérieur à l'intelligence. En effet, les intelligibles sont vivants, quoique les choses qui en procèdent ne possèdent pas une vie semblable à la leur[2]. »

Ce passage du commentateur de Plotin nous montre que pour les Alexandrins le mot vie ne signifiait pas seulement l'ensemble des phénomènes biologiques qui constitue l'être vivant, mais bien l'activité de toute existence, au sens le plus large du mot pris dans son acception métaphysique. Pour ce qui est de la vie, telle que nous l'entendons dans notre sujet, il faut en chercher l'équivalent dans ce que Plotin a appelé la « vie animale ». Etudions donc tout d'abord la façon dont les Alexandrins concevaient le principe qui fait

(1) M. Vacherot, Hist. crit. de l'Ecole d'Alexandrie ; préface, p. 2.
(2) Porphyre, Principes de la Théorie des Intelligibles ; trad. Bouillet.

vivre les animaux ; puis, nous élevant à la théorie de la vie humaine, nous rechercherons ce que ces philosophes entendaient par là et comment ils comprenaient l'être humain vivant dans son ensemble.

Nature animale dans la bête. — C'est dans sa première Ennéade (livre I, paragraphe 11) que Plotin se pose cette question : « Demandons-nous enfin ce qu'est, dans les animaux, le principe qui les anime ». Or, voici la réponse qu'il fait lui-même à sa demande :

« 1° Le principe qui anime les animaux est *la nature animale*, appelée aussi *âme sensitive et végétative*, ou *raison séminale*.

» 2° Le principe qui anime les animaux procède d'une *puissance de l'âme*, puissance qui est appelée puissance naturelle et génératrice, Raison totale de l'univers, et qui, en cette qualité, contient les raisons séminales de tous les êtres vivants, des hommes, des bêtes et des plantes [1]. »

C'est ce que Plotin exprime encore au livre III de l'Ennéade, II : « Tous les êtres, dit-il, qui sont dans le ciel ou qui se trouvent distribués dans l'univers sont des êtres animés et tiennent leur vie de la Raison totale de l'univers, parce qu'elle contient les raisons génératrices de tous les êtres vivants [2]. »

C'est cette même théorie que Priscien le philosophe développe, en la rapportant du reste à Plotin : « *Anima cuicumque adest corpori, vitam semper ei affert* [3]. »

Il résulte de ce que nous venons de dire, que la conception néo-platonicienne de la vie animale affirme à la fois l'identité de la vie avec un principe spirituel, la raison séminale, et la procession panthéistique de cette âme végétative individuelle, qui ne serait qu'une émanation de la Raison universelle.

(1) Bouillet, trad. de Plotin, t. I, p. 377-378.

(2) Trad. Bouillet.

(3) Prisciani philosophi solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex. (Manuscrit latin publié par M. Dübner dans l'éd. Didot de Plotin, p. 556).

La vie chez l'homme : rapports de l'âme et du corps. — Plotin dit quelque part que la vie est une pensée : « Cependant, ajoute-t-il, les hommes peuvent assigner les différences des divers degrés de vie sans pouvoir indiquer également celles des différents degrés de pensée ; ils se contentent de dire que les uns impliquent l'intelligence et que les autres l'excluent, parce qu'ils ne cherchent pas à pénétrer l'essence de la vie (1). »

Le philosophe des Ennéades cherche du reste à expliquer sa théorie ; il veut prouver que tout acte de vie est la réalisation d'une pensée poursuivant la création d'un objet de pensée. « La génération, dit-il, a pour principe la spéculation et aboutit à la production d'une forme, c'est-à-dire d'un objet de contemplation (2) ». Et plus loin : « Quand les animaux engendrent, c'est que les raisons séminales agissent en eux. »

Remarquons en passant que cette théorie des raisons séminales est bien conforme à l'idée généralement répandue parmi les Anciens d'une préexistence dans le germe des facultés de l'être futur. Les Stoïciens professaient cette opinion : *In semine omnis futuri ratio hominis inclusa est* (Sénèque, Quest. nat.. III, 29). Et Plotin lui-même : « Les raisons séminales contiennent tous les accidents qui arrivent aux êtres engendrés » (Enn. II, liv. III, § 16, trad. Bouillet.

Au sens métaphysique du mot, la vie est une pensée ; elle en diffère en tant que phénomène. elle semble une fonction ou plutôt l'ensemble des fonctions du corps ; mais selon les Alexandrins, ce corps conçu comme matière inerte serait incapable de produire la vie si celle-ci n'avait pas un autre principe. Cette cause de la vie est de nature incorporelle, c'est la raison séminale, c'est l'âme végétative si l'on veut ; mais en tout cas c'est un principe spirituel. L'animisme des néo-platoniciens est indiscutable ; il nous semble nettement

(1) Plotin, Enn. III, l. VIII, § 7, trad. Bouillet.
(2) Plotin, Enn., III, p. 6, trad. Bouillet.

établi par les passages suivants empruntés l'un à Porphyre, l'autre à Plotin.

Le premier, dans son traité « Des facultés de l'âme » écrit : « En effet l'animal et, en général, l'être animé, par cela seul qu'il possède une âme, a plusieurs facultés *telles que la vie*, le sentiment, le mouvement, la pensée, le désir, et toutes ces facultés ont *l'âme pour cause et pour principe* (1) ». La vie semble pour Porphyre, non pas dépendante d'une partie de l'âme distincte des autres en tant qu'essence; mais bien une des facultés, des fonctions de l'âme. Il ajoute : « Tout en proclamant l'âme même indivisible, rien n'empêche de diviser ses fonctions. L'animal est donc divisible, si dans sa notion on fait entrer aussi la notion du corps : car les *fonctions vitales que l'âme communique au corps* s'y trouvent nécessairement divisées par la diversité des organes, et c'est cette division des fonctions vitales qui a fait attribuer des parties à l'âme elle-même (2). »

Ceci ne semble laisser aucun doute sur la conception animiste de la vie chez Porphyre. Mais écoutons Plotin : « Puisque pour le corps, dit-il, être animé c'est être pénétré de la lumière que répand l'âme, chaque partie du corps y participe d'une façon particulière ; chaque organe, selon son aptitude, reçoit la puissance propre à la fonction qu'il remplit (3). »

Du reste, pour ce qui est de la physiologie du corps humain, Plotin suit les idées de Galien : comme le médecin de Pergame il admet que c'est au système nerveux que sont dévolues les fonctions motrices et sensorielles, que le cerveau est l'origine et le centre de la puissance nerveuse, que le foie possède la faculté de former le sang, que le cœur enfin est l'organe dans lequel le fluide vital se purifie, se subtilise avant d'être distribué à travers le corps.

Mais ces propriétés qu'il attribue aux organes, il a soin de

(1) PORPHYRE, Traité des facultés de l'âme, trad. Bouillet.
(2) PORPHYRE, Traité des facultés de l'âme, trad. Bouillet.
(3) PLOTIN, Ennéade IV, l. III, § 23, trad. Bouillet.

les reléguer au rang de conditions et de les distinguer des causes premières de la vie. Le véritable principe, selon Plotin, c'est l'âme : celle-ci crée pour ainsi dire le corps selon l'usage qu'elle veut obtenir ; l'organe et ses propriétés ne sont qu'une condition d'exercice de la puissance de l'âme (Cf. Ennéade IV, liv. III, § 23).

La même conception animiste se retrouve chez un philosophe de la même Ecole, Némésius, dont les lignes suivantes établissent l'opinion sur le sujet en question : « Le corps, dit cet auteur, étant l'instrument de l'âme, doit avoir une division analogue à celle des facultés de l'âme : car il a été combiné avec elles de manière à leur rendre tout le service possible et à ne les gêner en rien. D'ailleurs, à chaque faculté de l'âme a été affecté, pour son usage, un organe particulier du corps. L'âme peut donc être considérée comme l'ouvrier, le corps comme l'instrument, l'objet de l'action comme la matière, et l'action elle-même comme l'œuvre (1). »

L'influence de cette théorie néo-platonicienne se retrouve jusque dans l'Ecole arabe du moyen-âge : « La faculté de l'âme vitale, dit Ibn-Gébirol, se communique de la faculté rationnelle, dont le siège est dans le cerveau, aux nerfs et aux muscles : car cette faculté pénètre dans toutes les parties du corps et s'y répand, quoique la substance de l'âme en elle-même ne s'étende et ne se répande pas (2). »

Il nous semble donc suffisamment établi que, pour les philosophes alexandrins, la cause première de la vie est l'âme. Nous n'avons pas ici à examiner leurs idées sur la nature de cette substance spirituelle dont ils font le principe du fonctionnement de l'organisme ; mais nous croyons devoir exposer leur façon d'expliquer cette action de l'âme sur le corps : le centre du problème est là. Selon Plotin, ni l'âme ni une de ses parties « n'est dans le corps comme dans un

(1) Némésius, De la Nature de l'Homme, V, p. 91, trad. Thibault.

(2) Ibn-Gébirol, La Source de la Vie, livre III, traduction de M. S. Munk, *in* Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 41.

lieu » (ἐν τόπῳ), car, dit-il, « le lieu a pour propriété de contenir, et de contenir un corps (περιεκτικὸν σώματος); or, là où chaque chose est divisée, il est impossible que le tout soit dans chaque partie; mais l'âme n'est pas corps, et elle contient le corps plutôt qu'il ne la contient (1) ». L'âme n'est pas non plus dans le corps à la façon d'une qualité dans un sujet ἐν ὑποκειμένῳ); car une qualité n'est séparable que par abstraction de son sujet et l'âme est séparable en réalité du corps. L'âme n'est pas non plus une partie du corps, une partie dans le tout vivant (μέρος ἐν ὅλῳ), ni un tout dont les organes seraient les parties ; enfin elle n'est pas dans le corps comme la forme dans la matière (εἶδος ἐν ὕλῃ), car la forme engagée dans la matière n'en est pas séparable.

« Mais, dit l'auteur des Ennéades, si nous pouvions voir et sentir l'âme, reconnaître qu'elle enveloppe le corps tout entier par la vie qu'elle possède, et qu'elle s'y étend également de tous les côtés jusqu'à ses extrémités, nous dirions que l'âme n'est en aucune façon dans le corps, que c'est au contraire l'accessoire qui est dans le principal, le contenu dans le contenant, ce qui s'écoule dans ce qui ne s'écoule pas (2) ». Pour se servir de sa propre comparaison, « l'âme est présente au corps comme la lumière est présente à l'air, ὡς τὸ φῶς πάρεστι τῷ ἀέρι (3) ». Comme on le voit, nous ne sommes plus en présence de ces hypothèses qui assignaient à l'âme un siège en quelque partie du corps ; Plotin nous offre une conception nouvelle de la substance spirituelle dans ses rapports avec le corps. C'est à lui que Saint Augustin fait allusion lorsqu'il dit : « Quod autem tibi visum est, non esse animam in corpore viventis animantis, quanquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines, quibus id placuerit, defuerunt (4) ».

Le principe animal. — Nous venons d'étudier la question

(1) Plotin, Enn. IV, l. III, p. 20, trad. Bouillet.
(2) Plotin, Enn. IV, l. III, § 20, trad. Bouillet.
(3) Plotin, Enn. IV, l. III, § 20, trad. Bouillet.
(4) Saint Augustin, *De quantitate animæ*, 30.

générale des rapports de l'âme et du corps d'après Plotin ; nous avons vu comment il cherche à expliquer l'action de celle-là sur celui-ci en supprimant les exagérations du dualisme platonicien ; il nous reste à voir comment il conçoit le rapport particulier qui constitue selon lui la vie organique. C'est ici qu'intervient le « principe animal » (τὸ ζῷον), sorte d'intermédiaire entre les puissances de l'âme et les organes du corps. Plotin dit, en effet, au livre I de la première Ennéade, que ce n'est pas l'âme qui souffre, qui vit, mais bien plutôt l'animal (ἀλλὰ τὸ ζῷον μᾶλλον).

Cela veut-il dire que l'on doit faire intervenir une troisième substance pour expliquer les rapports des deux premières, l'âme et le corps. En ce cas, il est permis de dire qu'une telle hypothèse complique sans expliquer : de deux choses l'une, en effet; ou ce principe médiateur est de nature spirituelle et alors son action sur le corps reste aussi incompréhensible que celle de l'âme ; ou c'est un principe matériel et l'action de la substance spirituelle sur lui devient un fait aussi inexplicable que le rapport direct de l'âme et du corps.

Mais il nous semble, et nous suivons en cela M. Vacherot, que l'on peut interpréter autrement la théorie de Plotin : « le principe animal n'est pas un être à part dans l'homme, comme le corps ou l'âme : c'est une puissance de l'âme immobile par elle-même, et qui n'entre en action que sous l'impulsion de l'âme. C'est l'âme qui communique la vie et la sensation, mais l'animal seul vit et sent. La vie et la sensation touchent à l'âme et au corps, mais elles ne sont propres ni à l'un ni à l'autre (1) ». Il y a d'ailleurs une distinction radicale entre les deux termes de « facultés » et de « parties de l'âme » ; ainsi que le dit le Néo-Platonicien Jamblique, « une partie diffère d'une autre partie par son essence, tandis qu'une faculté peut avoir le même sujet qu'une autre faculté et n'en diffère que par sa fonction (2) ». Or, ici

(1) Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie.*
(2) Jamblique, cité par Stobée, *Ecl. phys.* I. 52, p. 876.

le « principe animal », cette sorte d'âme végétative, n'est qu'une faculté de l'âme et non pas une partie ; seulement c'est une faculté que l'âme ne possède qu'en vertu de son union intime avec le corps.

Conclusion.

L'Ecole philosophique d'Alexandrie, venant après Platon, Aristote et les Stoïciens, professe comme ceux-ci une doctrine animiste. Mais cette philosophie, que l'on a qualifiée d'éclectique à cause de ses emprunts aux systèmes antérieurs, a profondément modifié la plupart des théories qu'elle a adoptées.

Dans le cas du problème de la vie, l'animisme alexandrin, bien que se rattachant par des points nombreux à celui de Platon et des Péripatéticiens, n'en a pas moins un sens un peu différent. Nous ne saurions mieux faire, pour résumer les conclusions de cette théorie, que de laisser la parole à M. Vacherot, qui consacre quelques lignes de son ouvrage sur l'Ecole d'Alexandrie à une appréciation de l'animisme de Plotin et de ses disciples.

« La théorie des Alexandrins sur le principe de la vie individuelle, sur l'âme considérée dans ses rapports avec le corps, est fort supérieure à tout ce qui la précède (Dans cette doctrine de Plotin et dans la critique dont elle est l'objet, l'âme n'est considérée que comme principe de vie; il ne s'agit pas encore de l'âme humaine, principe supérieur à la force vitale). Platon, en concevant l'âme et le corps comme deux substances étrangères l'une à l'autre par leur nature, et violemment unies par un lien purement accidentel, méconnait l'unité de l'être vivant, et en brise le merveilleux organisme par une séparation arbitraire. Les Stoïciens ont bien compris l'intime relation de l'âme et du corps et comment il ne faut voir dans ces deux principes qu'un seul et même être, considéré tantôt dans sa force, tantôt dans sa subs-

tance; mais ils ont eu le tort d'attribuer au principe actif, à l'âme, une nature matérielle, ou tout au moins d'en représenter l'essence et l'action par des images empruntées au monde sensible.

» L'Ecole d'Alexandrie a évité ces deux erreurs contraires, elle a su conserver à l'âme sa nature immatérielle, tout en ne la séparant pas du corps, sa forme extérieure. Dans cette doctrine, le corps n'est plus, comme dans le spiritualisme exagéré de Platon, un phénomène inexplicable autrement que par l'absurde hypothèse d'une matière préexistante, il se rattache à l'âme elle-même, comme à son principe immédiat. Le rapport entre les deux substances, mystère impénétrable pour le dualisme de Platon, s'explique naturellement par l'unité de substance. En effet, le principe de la vie, dans les êtres vivants, n'est pas, ainsi que l'ont imaginé les Platoniciens, un hôte passager qui visite successivement diverses organisations corporelles, sans jamais rien perdre de sa pureté primitive et de son indépendance; c'est la force intime, inséparable du corps qui n'en est que la forme extérieure. L'être vivant, animal ou plante, n'est pas un composé de deux substances, un être double; c'est un être parfaitement un dans son apparente dualité; s'il est multiple quant aux organes, il est un par la vie. Toute vie, tout être, toute individualité réside dans l'âme. C'est d'elle que le corps tient le mouvement, la vie, l'être et la substance. *La matière inerte et informe n'est qu'une abstraction de la pensée.* Nulle substance ne peut se concevoir sans une forme et sans une force intime; le corps, que la force vitale, que l'âme abandonne, conserve à l'état cadavérique les forces inhérentes à toute matière. Et non seulement il n'y a pas de matière sans force, *mais il est permis d'ajouter que la substance dite corporelle ou matérielle n'est autre chose que la force dans son expansion extérieure.* C'est cette pensée profonde, qui sous des fictions et des abstractions peu intelligibles, fait le côté sérieux de la théorie des Alexandrins [1]. »

[1] VACHEROT, *Hist. crit. de l'Ecole d'Alexandrie*, t. III, p. 257-259.

Nous avons cru devoir citer ce passage du livre de M. Vacherot, non seulement parce qu'il fait saisir admirablement le fond de la pensée des Alexandrins, mais parce qu'il est en outre une très juste mise au point de l'ensemble de la question, je veux dire de l'évolution générale du problème de la vie dans l'antiquité. Mais il est encore une raison qui nous fait insister sur cette citation : c'est que nous trouvons, dans la thèse développée par le savant auteur de l'*Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, un appui de plus à nos idées personnelles sur la nécessité d'absorber l'animisme dans un système plus conciliateur et plus compréhensif, le monodynamisme absolu, simple cas particulier d'ailleurs de la doctrine métaphysique de l'unité de substance.

CHAPITRE VIII

Critique générale : l'animisme dans l'antiquité. Etat actuel du problème.

Nous voici arrivé au terme de notre étude historique, nous avons voulu prendre successivement chaque Ecole, chaque philosophe, chaque médecin et considérer dans cet ordre les diverses solutions du problème de la vie données par les Anciens. Mais en suivant un tel plan, nous avons forcément négligé de mettre en lumière les rapports que peuvent présenter entre elles les théories examinées; astreint à l'ordre chronologique, nous n'avons pu faire ressortir les analogies et les points communs : il est donc nécessaire de nous faire maintenant une idée générale sur l'ensemble, de coordonner les conceptions que nous avons successivement exposées.

Le problème de la vie est de ceux que la spéculation pure est impuissante à résoudre, si elle ne cherche un appui dans les données de la science. La biologie, au sens le plus large du mot, fournit les matériaux indispensables à toute hypothèse philosophique touchant la nature intime de la vie. Or, dans cette science de l'être vivant, nous faisons rentrer non seulement l'anatomie et la physiologie, mais encore l'histoire naturelle des animaux et des plantes, l'étude des états anormaux de l'organisme, la médecine dans son ensemble et toutes ces sciences modernes que l'on appelle chimie et physique biologiques. Certes, les Anciens ne dédaignaient pas de se livrer aux travaux de l'anatomie, de la physiologie et de la

médecine ; Hippocrate, Aristote, les médecins d'Alexandrie, ont apporté dans ces études leur esprit d'observation et leur curiosité scientifique. L'histoire naturelle d'Aristote et celle de Pline, au milieu d'erreurs aujourd'hui reconnues, renferment des vues ingénieuses et de précieuses observations. La physique, encore que rudimentaire, s'unissait parfois aux recherches mathématiques : le nom d'Archimède en fait foi. La chimie en revanche était une science inconnue: l'antiquité n'a jamais été plus loin que la conception instinctive des quatre éléments ; ces forces, qui sous le nom d'affinités chimiques, jouent un rôle si important dans les phénomènes biologiques, n'étaient même pas soupçonnées. En résumé, la science ne représentait qu'une dépendance de la philosophie: elle n'avait qu'une influence secondaire sur les conceptions métaphysiques. C'est que l'esprit grec était avant tout avide de comprendre; au risque de se mettre en désaccord avec les faits qu'il n'avait pas la patience d'observer méthodiquement, il se laissait entrainer par sa dialectique et souvent par son imagination admirablement poétique. L'idéal de l'esprit grec était dans l'harmonie, dans l'ordre, dans la raison juste et bien équilibrée; cette « εὐρυθμία », que nous admirons dans l'art et la littérature des Hellènes, fait le fond de toutes leurs œuvres : ils ont construit des systèmes philosophiques comme ils bâtissaient leurs temples ; ils ont vu les choses, ils ont compris la nature à l'image de leur esprit : ils ont cru que partout la raison et l'harmonie existaient et gouvernaient. Des observateurs se sont rencontrés pourtant chez eux. Hippocrate représente la réaction contre l'esprit de spéculation pure, et, malgré cela, le caractère propre du génie grec se retrouve souvent dans ses œuvres. si l'on veut bien y regarder de près.

Auguste Comte, reprenant une idée déjà émise par Turgot. affirme que toute société passe successivement par trois états d'esprit : l'état théologique, l'état métaphysique et l'état scientifique; si cette loi est juste, l'esprit grec est un exemple parfait de l'état métaphysique. Or, dans la question qui nous

occupe, la conséquence d'une telle disposition intellectuelle n'était pas douteuse : la faiblesse des connaissances physico-chimiques, le développement incomplet de l'anatomie et de la physiologie, l'absence de toute notion sur la matière vivante et sur ses propriétés irréductibles, en revanche un grand penchant vers la construction *a priori* et vers la création d'entités métaphysiques, une admirable faculté de dialectique; tout contribuait à éloigner la philosophie grecque d'une conception envisageant la vie comme une résultante de forces complexes, tout la portait vers une théorie plus simple, plus harmonieuse, unissant la pensée et les faits vitaux sous la direction d'un même principe, d'une même substance, l'âme. Tant il est vrai que les systèmes philosophiques sont l'expression synthétique des tendances du moment, de la race et de l'individu !

Quant à la philosophie latine, elle se fait remarquer par son absence d'originalité; elle ne fait que reprendre les théories grecques et par là se rattache aux mêmes influences.

En résumé, si l'on entend par animisme toute doctrine qui identifie la cause des phénomènes vitaux avec le principe de la pensée et qui sépare ce principe du corps en en faisant une substance distincte sous le nom d'âme, quelle que soit d'ailleurs la nature de celle-ci, on peut dire que toute l'antiquité est animiste, à part peut-être quelques écoles médicales.

Mais n'est-il pas possible de faire dans cet animisme des philosophes et des médecins grecs et latins des distinctions. Peut-on dire que l'animisme de Platon et celui d'Epicure sont absolument semblables? Loin de là, nous croyons qu'il est possible de retrouver en germe, à l'état de tendance, chacune des trois grandes théories actuelles sur la nature de la vie. L'animisme de Platon est uni à une doctrine spiritualiste : l'âme distincte du corps en tant que substance est de nature spirituelle et immatérielle, de plus elle est immortelle. Epicure, les Atomistes, les Stoïciens eux-mêmes, peut-être Galien, admettent toujours une âme comme principe

unique de vie et de pensée; mais ils lui attribuent une essence matérielle, plus subtile seulement que celle du corps.

Comme on le voit, tous ces philosophes réalisent sous le nom d'âme la cause inconnue qu'ils admettent derrière les phénomènes de la vie ; tous sont métaphysiciens avant tout, aucun d'eux ne met en doute l'existence propre de ce principe de vie. Mais ceci accordé, n'est-il pas vrai que chez les Platoniciens l'animisme est plus pur, plus conforme du moins à ce qu'il est chez les spiritualistes des temps modernes. C'est Platon qui renferme déjà en germe la conception de Stahl. Chez les matérialistes, au contraire, la doctrine mécaniste, bien qu'elle ne soit pas encore développée, tend à se faire jour; ces philosophes essayent d'expliquer leur âme par une combinaison d'atomes. On peut être spiritualiste et mécaniste en même temps, comme Descartes par exemple, on peut à la fois tenir pour le matérialisme et pour une sorte d'animisme inconséquent; mais il n'en est pas moins vrai que l'on s'expose ainsi à de nombreuses contradictions et que les continuateurs de tels systèmes ne tardent pas à les unifier en abandonnant l'un des points de vue pour mieux consolider l'autre. Descartes a fait, peut-être, plus d'un matérialiste.

Enfin le vitalisme lui-même, si opposé en apparence à l'esprit de la philosophie monodynamiste des Grecs et des Romains, le vitalisme, que l'on croit remonter à Barthez ou au philosophe anglais Cudworth, n'est-il pas déjà en tendance chez Aristote et chez tous ceux qui admettaient une âme végétative plus spécialement chargée de la direction de la vie ? Dans cette hypothèse des trois âmes, dans la théorie du « pneuma », dans toutes ces conceptions où se retrouve l'idée d'un intermédiaire entre l'âme et le corps, entre le principe pensant, raisonnable et l'organisme, il y a, ce nous semble, comme un germe de vitalisme.

Des siècles seront nécessaires pour faire sortir ces théories de leur état rudimentaire, pour les mettre en lumière et finalement les opposer les unes aux autres, jusqu'à ce

qu'elles puissent se concilier au sein d'un système plus vaste et plus compréhensif, si toutefois ce n'est pas trop espérer.

L'animisme moderne. — L'animisme s'est développé depuis l'antiquité et s'est accommodé, autant qu'il est en lui, avec les progrès des sciences biologiques et de la psychologie. Le plus célèbre représentant de cette doctrine fut un médecin allemand du XVIIe siècle, Stahl, physiologiste et philosophe en même temps. Cet auteur attaque les idées de Bœrhaave et d'Hoffmann ; il se pose en adversaire résolu du mécanisme cartésien ; il soutient l'hypothèse du principe de vie identique à l'âme pensante. Il y a en celle-ci deux vies, « celle de la pensée réfléchie et de la volonté en pleine possession d'elle-même, et puis avec celle-là, au-dessous de celle-là, la vie organique, vie spontanée, inconsciente, qui ne laisse aucune trace dans la mémoire, parce qu'elle est étrangère à la réflexion et au raisonnement. C'est en vertu de cette activité latente que l'âme à l'origine s'empare du germe, l'organise et se construit à elle-même sa demeure ; après avoir formé les organes, c'est elle qui les maintient, les administre, et quand le corps est fatigué ou malade, c'est elle encore qui travaille à le réparer à le guérir (1) ». Telle est en résumé la théorie sthalienne : c'est l'animisme dans toute sa force, avec toutes ses conséquences ; c'est l'identification de l'âme et du principe de vie (Cf. Lemoine, *Stahl et l'Animisme* et la *Theoria medica vera*, de Stahl). On a souvent fait remonter au système sthalien l'origine de l'animisme; nous avons, dans le cours de ce travail, précisément démontré qu'il n'en est pas ainsi. En effet, l'animisme, sous des formes plus ou moins différentes, est la théorie prépondérante dans l'antiquité ; comme le dit d'ailleurs M. Saisset (2), « ce n'est point Stahl qui a inventé l'animisme, il n'a fait que reprendre, sans le savoir à la vérité, la

(1) E. SAISSET, *L'âme et la vie*, p. 10.
(2) *Loc. cit.*

tradition péripatéticienne, qui ne s'était jamais perdue, grâce à l'Ecole d'Alexandrie, et plus tard à la philosophie des Arabes et des scholastiques chrétiens ». Cette opinion est absolument conforme à ce que nous avons voulu établir dans notre travail. Pourtant, Stahl ajoutait quelque chose à l'animisme des philosophes grecs et d'Aristote en particulier : tandis que pour ceux-ci la vie dépendait d'une faculté inférieure de l'âme, d'une âme nutritive ou végétative, pour le physiologiste de Berlin, c'est l'âme elle-même, en tant que douée de raison et de volonté, qui préside aux actes de la vie organique. Stahl établit la distinction du λόγος et du λογισμὸς : celui-ci, c'est le raisonnement réfléchi et conscient ; le premier c'est la raison simple, inconsciente, « antérieure et supérieure ». Or, c'est par le λόγος que l'âme agit sur les phénomènes vitaux.

Depuis Stahl, la théorie animiste de la vie a trouvé de nombreux partisans parmi les médecins, les biologistes et surtout chez les philosophes. Nous devons signaler également un précurseur de Stahl, assez peu connu dans les sciences physiologiques et médicales, et qui fut pourtant un défenseur de la théorie animiste : c'est Perrault, l'auteur de la colonnade du Louvre.

Dans ces dernières années, l'animisme a été soutenu par un certain nombre de philosophes : M. Albert Lemoine dans son livre, *l'Ame et le Corps*; M. Francisque Bouillier dans un ouvrage intitulé : *Du principe vital et de l'âme pensante*, M. Tissot, dans *la Vie dans l'Homme*, M. Charles dans le *De vitæ natura*. Leur animisme est au fond analogue à celui qui depuis l'antiquité a été professé par Aristote, les Alexandrins, Stahl, etc. : ces philosophes sont les défenseurs ardents du spiritualisme contre les progrès du matérialisme organiciste.

Selon M. Bouillier, l'âme possède deux sortes de fonctions : les fonctions vitales et les fonctions intellectuelles ; des premières elle a conscience, les secondes sont du domaine de l'inconscient. Cette théorie aujourd'hui en faveur des faits

psychologiques inconscients s'appuie sur un certain nombre d'observations. Les nouveaux animistes s'en servent pour édifier leur système : puisqu'il existe, disent-ils, des faits psychologiques en dehors de la conscience, pourquoi les fonctions vitales ne feraient-elles pas partie de ces facultés inconscientes de l'âme ? Comme ces *pensées sourdes*, ces *perceptions aveugles*, dont parle Leibnitz, les faits d'ordre vital peuvent à l'avis des animistes rester en dehors de la conscience, sans cesser pour autant d'être des fonctions de l'âme. Et d'ailleurs, ajoutent ces philosophes, n'avons-nous pas une sorte de sentiment général de la vie organique, ce que Reil appelait du nom de *cœnesthèse*. M. Bouillier ajoute à ces arguments un autre élément de démonstration : selon lui, l'âme est par définition une *activité essentiellement motrice* ; il en résulte que les fonctions corporelles s'expliquent par l'action de cette âme ainsi définie. Mais on pourra objecter à l'auteur que le point à établir est précisément celui qu'il prend pour point de départ dans sa définition. Enfin, à l'appui de sa théorie, M. Bouillier invoque les rapports du physique et du moral.

Nous venons de voir d'une façon très succincte quels sont les arguments de l'animisme, il nous reste à montrer quelles sont les objections principales dont cette thévrie est passible.

Objections contre l'animisme.

Une première objection que l'on a opposée aux théories animistes est tirée de la conscience psychologique, elle peut se résumer ainsi : les fonctions attribuées à la substance âme sont caractérisées par ce fait qu'elles sont immédiatement saisies par le moi et rapportées à ce moi comme sujet ; l'âme est une activité ayant conscience de soi *vis sui conscia* ; or, les phénomènes qui constituent la vie diffèrent des phénomènes psychiques en ce qu'ils ne tombent pas sous la conscience ainsi définie. Il est indiscutable que nous n'a-

vons pas conscience de la circulation ou de la digestion et encore moins de produire et de diriger ces opérations. Mais l'animisme répond, ainsi que nous l'avons vu, que, d'après des observations de jour en jour plus nombreuses et plus probantes, les faits psychologiques ne sont pas tous des faits de conscience. Ceci est juste, mais il n'en est pas moins vrai que la distinction subsiste : en effet, si l'on peut dire que certains phénomènes psychiques, tels que les opérations de la mémoire, dans quelques cas où un souvenir que l'on cherche ne revient à l'esprit qu'après un laps de temps plus ou moins long pendant lequel la pensée est occupée ailleurs ; si l'on peut dire que de tels phénomènes se passent en dehors de la conscience claire et parfaite, il ne s'en suit pas qu'ils soient absolument inconscients. Il semble plutôt que ces opérations psychologiques arrivent graduellement à la conscience, qu'ils passent de la conscience obscure à la conscience pleine. Si, en effet, elles n'arrivaient pas finalement à être saisies par le moi conscient, quel autre mode de connaissance en aurions-nous ? Il faut bien pour que nous sachions que de tels phénomènes se passent en notre moi, que ce moi en ait conscience à un moment donné. Or, pour les faits d'ordre vital, il n'en est pas de même : si la connaissance sensible, si la perception extérieure n'intervenait pas, l'homme ne connaitrait pas ce qui se passe dans son organisme, il ne saurait pas que son sang circule, que ses tissus assimilent et désassimilent continuellement. De tels faits sont objets de science et non de conscience : c'est en tant que phénomènes extérieurs à notre moi pensant que nous les connaissons.

Il est vrai que l'argument des animistes tiré de cette sorte de *sens vital*, de ce sentiment général de la vie organique que nous avons tous, est un argument bien fondé. Mais comporte-t-il les conséquences qu'en tirent les partisans de l'identité du principe vital et de l'âme pensante ? Nous ne le croyons pas : en effet, si nous avons connaissance de notre état organique en général, du bon ou du mauvais fonction-

nement de notre corps, c'est par l'intermédiaire de nos sensations musculaires, tactiles ou autres; cette connaissance est pour ainsi dire une sensation résultante très complexe quoique simple en apparence. Ce dont nous avons conscience, ce n'est pas de notre état organique, c'est de l'ensemble des sensations que détermine cet état; ce qui est tout différent, car le « sens vital » ne serait plus un résultat de la conscience psychologique, mais bien de la connaissance sensible. De même que nous n'avons pas conscience d'un phénomène du monde extérieur, mais bien des sensations qui nous le représentent, de même nous n'avons pas conscience de notre vie organique, mais des sensations qui en sont les signes pour notre pensée.

Il est néanmoins un fait qu'il faut retenir de tout ceci: c'est que le moi corporel existe, que l'individu organique est étroitement uni à l'individu pensant dans la notion d'un moi total distinct des autres êtres; c'est ce point que nous retrouverons plus loin lorsque nous établirons contre le mécanisme et l'organicisme *l'unité de l'être vivant.*

Une seconde objection se présente contre l'animisme entendu dans le sens du spiritualisme dualiste, de ce spiritualisme traditionnel qui fait du corps un composé matériel différent par son essence de la substance spirituelle et simple qu'est l'âme. Les sciences biologiques en effet nous montrent la diffusion des propriétés vitales à travers l'organisme. L'élément cellulaire possède certaines facultés, irritabilité, motilité, contractilité, etc., qui sont déjà des manifestations indiscutables de la vie. Il faudrait alors admettre, puisque l'âme est simple et indivise, que chaque partie du corps, que chaque cellule, bien plus, que chaque parcelle de protoplasma possède une âme distincte en tant que substance; convenons que cela ferait un nombre incalculable d'âmes, et que la doctrine spiritualiste de l'unité et de la simplicité de l'âme serait gravement compromise. Mais les animistes, certains d'entre eux du moins, ont une réponse à cette objection: l'âme, disent-ils, n'est pas ce que

certains spiritualistes entendent, ce n'est pas une « cause solitaire, retirée dans son essence », c'est tout au contraire « l'unité vivante qui rayonne dans tout l'organisme humain et animal », unité qui se définit et se comprend par son activité vitale. Ceci se rapproche de la conception d'Aristote : l'âme entéléchie du corps vivant et organisé. Il faut convenir qu'entendu de cette façon, l'animisme est un effort louable pour supprimer la dualité du corps et de l'âme ; c'est ce qu'exprimait encore Bossuet lorsqu'il disait : « L'âme et le corps forment un tout naturel ». Mais cet effort n'aboutit pas complètement, l'animisme sous cette forme unit étroitement les fonctions de l'âme et celles du corps ; il n'en admet pas moins la dualité substantielle, la matière et l'esprit, — à moins qu'il ne réduise cette âme à une simple résultante des activités de la matière, ce qui serait se détruire lui même en faveur précisément de la théorie adverse. Donc, quelque effort, louable du reste, que fasse l'animisme pour réunir l'âme et le corps dans une action synergique et simple, la vie ; il ne suffit pas à expliquer la divisibilité de la matière vivante concordant avec l'unité de la substance spirituelle ; il y a toujours là cette dualité inexplicable. Dire que l'âme n'est qu'une puissance spirituelle qui fait l'unité du corps, c'est, ou bien admettre que cette unité n'est qu'une résultante des propriétés dynamiques de la matière (matérialisme pur), ou bien considérer comme possible qu'une faculté spirituelle à essence distincte agisse sur les milliers de particules matérielles d'un organisme pour en faire jaillir une action unique et simple ; dans ce dernier cas, le problème du rapport des deux substances reparaît, au moins aussi insoluble. En effet, agir sur la matière, ou sur les fonctions de la matière pour les unifier ou leur imprimer tel ou tel caractère, c'est au fond tout un.

Les études d'anatomie et de physiologie comparées paraissent susciter une troisième objection à l'animisme, surtout entendu à la façon des Anciens. Si l'unité de l'âme et la complexité de la vie semblent en contradiction, que dirait l'ortho-

doxie spiritualiste lorsqu'il lui faudrait, pour accorder l'animisme avec les faits et pour conduire cette théorie au bout de ses conséquences, attribuer une âme au plus infime protozoaire, au plus humble champignon, voire même à la moisissure ? Que deviendrait l'immortalité de l'âme, si chère au dualisme traditionnel ? Les conséquences de l'animisme deviennent graves, mais nous conviendrons que le fait de porter atteinte à l'ancienne orthodoxie spiritualiste ne constitue pas une véritable objection. Ce n'est pas ce que nous voulons dire, et nous sommes absolument partisan de cette expansion générale du principe spirituel, si par là on peut expliquer les choses mieux que par une autre hypothèse; mais ce que nous prétendons établir, c'est l'inconciliabilité de l'animisme avec le dualisme absolu et exclusif tel que l'ont enseigné Platon et beaucoup d'autres spiritualistes. On nous répondra peut-être ceci : « L'âme conférant l'unité vitale n'existe pas chez les êtres inférieurs qui ne manifestent que les propriétés élémentaires de la matière vivante, elle n'existe que chez les animaux supérieurs ». On ferait bien alors de nous dire quel est au juste l'animal qui marque la limite de ces deux classes d'êtres vivants; nous serions curieux de savoir au juste à quel point de l'échelle animale apparait cette unité que confère l'âme. Et d'ailleurs, la matière vivante, et par conséquent la vie, existent déjà chez les êtres inférieurs; or, si ceux-ci n'ont pas d'âme, comment se fait-il qu'ils aient la vie, puisque vous nous dites que l'une ne s'explique que par l'autre ?

Enfin, une dernière objection qui résume toutes les autres, c'est l'objection métaphysique du rapport des deux substances. âme et corps, esprit et matière. Comment se fait-il qu'une substance simple, immatérielle, inétendue, agisse sur une substance complexe, matérielle et étendue ? C'est le problème ardu de la métaphysique, dont tant de solutions ont été proposées en vain. Nous ne pouvons ici exposer les théories de Descartes, de Malebranche, d'Euler, de Leibnitz; nous ne pouvons non plus discuter ces hypothèses des *causes occa-*

sionnelles, du *principe intermédiaire* ou de l'*harmonie préétablie*; mais nous pouvons affirmer qu'aucune de ces théories n'a pu résister à la critique. L'animisme prétend s'appuyer sur les rapports du physique et du moral; mais il ne les explique pas, du moins s'il reste uni à un spiritualisme dualiste; au contraire, il tombe lui-même devant les objections que l'on fait à ce rapport des deux substances. Il y a loin de l'affirmation de l'influence réciproque du physique et du moral à l'affirmation de l'action d'une substance sur l'autre : dans le premier cas, on constate un fait d'observation indéniable, dans le second, on en tire une conclusion métaphysique insoutenable; le fait est là, il faut l'expliquer, mais autrement. L'animisme ne peut donc être admis dans l'hypothèse dualiste.

Ainsi, les objections que nous avons examinées se ramènent toutes en dernière analyse à l'impossibilité de comprendre l'action de l'âme *définie d'après le spiritualisme dualiste* sur le corps *défini d'après le même système.*

Les autres théories de la vie. — Nous avons vu que l'antiquité contenait des germes nombreux de mécanicisme et de vitalisme; nous avons trouvé dans notre étude des doctrines épicuriennes et atomistes, un matérialisme bien net encore qu'incohérent. Dans les temps modernes, et surtout à l'époque actuelle, les découvertes nombreuses et brillantes des sciences exactes, de la physique, de la chimie, de la biologie, n'ont fait que développer cette tendance à tout expliquer par les propriétés de la matière. Descartes avait déjà développé une théorie mécaniste de l'animal; depuis, des physiologistes comme Bœrhaave, Bordeu, Cabanis, Bichat, etc., ont apporté au service de cette thèse leurs observations, leurs expériences et leur raisonnement.

Il y a dans la théorie mécaniste de la vie deux tendances distinctes : l'une voit dans les phénomènes vitaux un simple cas particulier des phénomènes physiques et chimiques; l'autre croit que la matière vivante est distincte de la matière brute par ses propriétés, et que la vie n'est que la *résultante*

de ces propriétés de la matière vivante. Cette dernière théorie, appelée *organicisme* parce qu'elle affirme que la vie est inséparable des organes vivants, a été professée par Bichat, Haller et l'École de Paris.

Tout récemment, la première des théories que nous venons d'indiquer, a trouvé un défenseur des plus habiles en la personne de M. Le Dantec [1]. Ce savant auteur a montré que tous les phénomènes de la *vie élémentaire* se réduisent en dernière analyse à des phénomènes chimiques et physiques. Or, la vie — telle qu'elle se manifeste chez les êtres supérieurs — est la résultante d'un ensemble de « vies élémentaires ». « Ce qu'il importe surtout de remarquer, dit M. Le Dantec, c'est que l'activité de l'homme résulte, non seulement de toutes les activités élémentaires de ses plastides, mais encore de la coordination de ses activités élémentaires. Si l'activité d'un plastide peut être considérée comme le résultat direct des diverses réactions d'une petite masse de certaines substances chimiques en présence d'autres substances appropriées, l'activité de l'homme doit être considérée comme le résultat du fonctionnement d'une machine extrêmement compliquée, dans laquelle les réactions des substances chimiques en question interviennent comme moteurs [1] ». Comme nous le voyons, la théorie de M. Le Dantec cherche à expliquer les phénomènes vitaux par les lois générales de la physique et de la chimie. Il fait également la critique de l'argument téléologique, en disant que nous observons les résultats de la sélection naturelle et que c'est là la cause de l'apparente finalité de la nature.

Telle est dans ses points principaux la théorie de M. Le Dantec; elle est la plus parfaite expression du mécanisme scientifique. Mais cette théorie nous dit-elle le dernier mot sur la vie; nous l'explique-t-elle suffisamment ? C'est ce que nous examinerons plus loin.

(1) Le Dantec, *Nouvelle théorie de la Vie*, Alcan, édit.
(1) *Loc. cit.*, p. 12.

Auparavant, signalons les objections qu'oppose, pour son propre compte, le vitalisme à la théorie mécaniste. Le vitalisme, professé surtout par Barthez ([1]) et ses disciples de l'École de Montpellier, admet un principe de vie indépendant des organes et conférant à ceux-ci leur unité de fonctionnement; quant à la nature de ce principe, les vitalistes ne l'indiquent pas nettement. Pourtant, les modernes représentants de cette doctrine soutiennent qu'il y a dans l'homme un *double dynamisme*, l'âme pensante, principe de la vie intellectuelle, et la *force vitale*, principe de la vie organique.

Les trois idées dominantes du vitalisme, celles sur lesquelles il s'appuie pour réfuter l'organicisme et pour établir le principe vital, sont: l'*unité*, la *spontanéité* et la ***finalité*** que nous trouvons dans la vie ([2]). Le dernier caractère, la finalité, est le moins certain des trois; nous avons vu comment M. Le Dantec le réfute. Lange, dans son « Histoire du Matérialisme », explique ainsi la finalité que nous croyons voir dans la nature: « Si l'idée de finalité, dit-il, nous est plus familière que celle du mécanisme, c'est justement parce qu'elle revêt le caractère exclusif des conceptions humaines ». En revanche, l'*unité* de l'être vivant est un fait plus difficile à contester: il est certain que l'opinion qui fait de cet être une résultante des propriétés des plastides a des apparences de raison; mais au fond des choses on pourra toujours se demander comment il se fait que cette résultante est conçue par nous comme unité, comme un moi corporel. De même pour la *spontanéité*. Si les actes vitaux ne peuvent tous se ramener à des phénomènes réflexes, il faut bien admettre que l'être vivant possède une part de spontanéité. Ces questions ne sont encore qu'incomplètement résolues entre les biologistes: en face de M. Le Dantec, M. Chauffard dresse cette triple objection de la finalité, de l'unité et de la spontanéité chez l'être vivant.

([1]) Barthez, *Éléments de la science de l'homme.*

([2]) M. E. Chauffard, La Vie, études et problèmes de la biologie générale.

Il nous semble pourtant, qu'au point de vue purement scientifique, la doctrine mécaniste présente des avantages réels : elle a d'abord pour elle la simplification des phénomènes et des lois, ensuite elle oppose des critiques et des observations de plus en plus décisives aux idées vitalistes. Enfin, au point de vue métaphysique, le vitalisme nous semble compliquer la question sans la résoudre : son addition d'un troisième élément dans l'être humain est purement arbitraire, ou plutôt il n'est qu'une entité objective destinée à représenter cette conception que nous nous faisons d'une harmonie, d'une unité, d'une spontanéité des phénomènes vitaux ; ce principe vital est pour ainsi dire la personnification d'une propriété des faits observés, personnification qui prétendrait ensuite expliquer cette même propriété. Et puis les vitalistes ne nous disent pas quelle est la nature de ce principe ; est-il d'essence matérielle ou spirituelle ? Comment expliquer son action sur le corps si c'est une substance immatérielle ? Autant de questions sur lesquelles se dévoile la faiblesse du vitalisme, comme doctrine philosophique. Sa réelle valeur c'est de bien saisir une des apparences, un des caractères des phénomènes vitaux : leur unité ; encore ce point est-il contesté par le camp adverse.

CRITIQUE DE LA NOTION DE MATIÈRE : LE MÉCANISME EST INSUFFISANT COMME THÉORIE DE LA VIE. — Ainsi nous croyons que l'on doit accorder au mécanisme l'avantage au point de vue scientifique et phénoménal. Mais s'il rend bien compte de ce qui se passe, de ce qui se produit, le mécanisme offre-t-il la même supériorité lorsqu'il s'agit d'expliquer ce qui *est*, ce qui agit, ce qui existe au delà des phénomènes, dans ce que Kant appelle le domaine des « *noumènes* » ? Nous ne le croyons pas : le mécanisme est en somme une doctrine matérialiste, il explique la vie par la matière, ses propriétés, ses lois ; or, en métaphysique, une telle doctrine ne nous semble pas devoir résister à la critique ; tant qu'elle se confine dans le domaine scientifique, tant qu'elle s'adresse aux apparences sensibles, aux conditions des phénomènes, c'est

fort bien : mais elle ne doit pas dépasser cette limite. C'est, du reste, ce dont convient parfaitement M. Le Dantec, lorsqu'il termine son livre par ces mots : « Nous ne pouvons établir des lois que pour ce qui frappe nos sens, pour les phénomènes, aussi ne devons-nous parler que de ce que nous voyons ; les sciences naturelles sont des sciences d'observation. Eh bien, dans ce qui frappe nos sens au cours de l'observation des êtres vivants, rien n'est en dehors des lois des corps bruts ». Ainsi comprise et ainsi restreinte, la doctrine mécaniste est appelée, croyons-nous, à un grand succès. Mais il est permis de chercher plus loin, d'essayer, par delà les phénomènes, de découvrir la réalité cachée dont ils découlent tous, comme d'une substance et d'une cause. Or, si le mécanisme est l'apparence des choses, quel doit en être le fond ? Voilà la question posée ; pour la résoudre, nous allons voir ce qu'il faut entendre par matière, et pour cela, nous appuyer d'abord sur une analyse de notre perception de la dite matière.

Il résulte des travaux scientifiques modernes que la diversité de nos sensations est due, non pas à une diversité de leurs objets externes, mais à la diversité de nos organes des sens : le phénomène extérieur est toujours un mouvement. Comment concevons-nous la matière ? Nous la considérons comme une réalisation objective des abstractions des propriétés sensibles que nous révèle dans les corps extérieurs notre perception externe. Or que sont ces propriétés : des modes du mouvement diversifiés par nos sens, et par notre esprit. Ceci nous amène à voir ce qu'est en lui-même le mouvement, auquel se réduisent les propriétés de couleur, de chaleur, de son, etc. Or le mouvement, tel qu'il apparait à notre vue n'est qu'un phénomène : c'est une série de sensations visuelles produites par un corps occupant dans l'espace des positions successives ; ce mouvement là se ramène à une série de sensations visuelles qui, elles-mêmes, se ramènent à des mouvements. Il y aurait donc là un cercle vicieux, si on ne prenait soin de caractériser autrement le mouvement

auquel se réduisent nos sensations de couleur, de son, etc. Ce mouvement est un mouvement vibratoire, c'est-à-dire un mouvement que nous ne percevons pas en tant que positions successives d'un même corps dans l'espace, mais en tant que modifications de l'équilibre d'un milieu élastique, c'est-à-dire comme quelque chose d'analogue à ce que nous percevons par le toucher et le sens de la résistance. La matière avec toutes ses propriétés, la couleur, la forme, la solidité se définit donc en dernière analyse par ce qu'on nomme force. « S'imaginer, dit M. Sully-Prudhomme (1), que la matière est essentiellement étendue, inerte, solide, c'est conserver les illusions de la connaissance spontanée. Quand nous sentons qu'un objet nous résiste, nous sentons que nous déployons contre lui une activité spéciale que nous appelons notre force musculaire ou physique ; or le sentiment que nous avons de cette force déployée par nous nous révèle en même temps la nature de la chose qui nous résiste, par la raison bien évidente que deux choses qui n'auraient rien de commun ne se rencontreraient en rien, et que, en tant qu'elles se rencontrent, elles sont de même nature. Tout ce que nous savons donc de l'objet nommé matière, c'est qu'il est analogue, sinon identique, à la force que nous lui opposons. Tout revient donc à examiner ce qu'est cette force, et nous ne pouvons interroger sur ce point que la conscience de notre propre activité physique. »

Comme le fait remarquer l'auteur que nous venons de citer, les différentes sciences concourent à détruire la réalité de la matière au profit de la force ; la mécanique définit la masse « par un rapport tiré des effets de l'activité, quelle que puisse être la nature intime de l'être actif » ; les plus récents progrès de la chimie tendent aussi à identifier la matière avec cette force, assez peu connue du reste, que l'on appelle affinité.

Ainsi nous avons vu que la matière, telle que la comprennent les systèmes matérialistes, n'est qu'un mode de mani-

(1) Préface de la traduction du 1er livre de Lucrèce.

festation d'une substance analogue par ses effets à la substance qui détermine en nous les phénomènes de volonté, d'effort, et toute espèce d'activité. Comme l'a dit M. Vacherot, dans un passage cité plus haut dans notre travail, « la matière inerte et informe n'est qu'une abstraction de l'esprit » ; elle peut être la surface des choses, elle n'en est pas le fond ; c'est le dynamisme qui fait le fond, la réalité dernière de la nature : la vie n'échappe pas à cette loi. « La matière, dit Hartmann, consiste, suivant la dernière hypothèse physique, exclusivement en forces atomiques innombrables groupées ensemble de certaines manières. Chaque atome de force est un effort. Qu'est-ce-à dire ? Qu'est-ce que l'effort de la force atomique en dehors de la volonté, cet effort dont le contenu ou l'objet est formé par la représentation inconsciente du but de son effort ? Les activités des forces atomiques sont simplement des actes de volition individuelle. Ainsi la matière a été résolue aisément en volonté, et en idée, et la différence radicale que l'on supposait exister entre la matière et l'esprit s'efface [1]. »

Nous n'irons pas jusque-là ; nous ne prétendons pas affirmer et encore moins prouver que la substance unique est la volonté ou tout autre essence spirituelle. Il nous suffit d'avoir indiqué la possibilité d'une analogie entre les phénomènes dits psychologiques et les faits physiques ; d'avoir montré que la scission faite entre ces deux ordres de manifestations n'est pas aussi profonde qu'on l'a cru longtemps. Quant à la nature intime de la substance, dont les deux ordres précités de phénomènes ne sont que des manifestations diversifiées par le mode de connaissance que notre esprit leur applique, nous n'avons pas la prétention de vouloir l'identifier à l'âme pensante, se saisissant elle-même en tant que substance par la conscience. Mais nous croyons que le rapport des phénomènes spirituels et des phénomènes matériels trouve sa raison d'être et son explication métaphysique dans l'unité de

(1) Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient.*

la substance fondamentale : ces deux ordres de phénomènes sont bien irréductibles l'un à l'autre en tant que manifestations, mais ils ne diffèrent pas dans leur fond intime. Ceci diffère essentiellement de la doctrine matérialiste, qui prétend que les phénomènes physiques produisent les phénomènes psychiques, ou plus exactement, que ces derniers sont produits par la matière ; or nous savons à quoi nous en tenir sur la réalité objective de la notion de matière.

Nous voyons facilement quelles sont les conséquences de cette théorie dans le cas du problème de la vie : c'est une voie ouverte à la conciliation des systèmes opposés, de l'animisme et du mécanisme. Le mécanisme exprime bien l'apparence, les conditions des phénomènes ; mais n'en indique nullement la cause. L'animisme adoptant, au lieu de la théorie dualiste de l'âme et du corps distincts en substances, la théorie *monosubstantialiste* voit tomber les objections qu'on lui opposait sur la question des rapports de l'âme et du corps. La vie, étant un produit de l'ensemble des faits dynamiques que l'on rapportait à la matière sous le nom de phénomènes physico-chimiques, à la raison de son unité dans la substance unique, dans l'Etre universel dont l'âme est une manifestation, dont elle est elle-même un ensemble de manifestations, et la raison de sa complexité, de sa diffusion, dans ce fait que la matière vivante sous sa forme la plus simple est déjà une manifestation dynamique dont le substratum matériel n'est en réalité qu'un mode d'apparition, — manifestation dynamique, disons-nous, qui n'est autre que la « vie élémentaire » telle que la conçoivent les partisans de la théorie de M. Le Dantec. Ce ne serait pas les modes d'activité de l'esprit qui agiraient sur les faits vitaux, mais ce serait à la substance unique qui se cache derrière les phénomènes attribués à l'âme que se rapporteraient également les phénomènes qui constituent ce que l'on appelle la vie.

Nous ne prétendons pas par cette courte analyse indiquer une solution nouvelle et définitive du problème ; nous avons

simplement essayé de montrer l'état actuel de la question comparé à ce qu'elle était dans la philosophie ancienne ; nous avons voulu séparer nettement le domaine phénoménal, qui appartient au mécanisme, du domaine des causes et des substances dans lequel l'animisme est impuissant à résoudre le problème de la *diffusion de la vie* et de l'*unité de l'être vivant*, s'il ne se concilie d'abord avec la théorie dynamique sur le terrain des faits, et s'il ne s'absorbe dans une doctrine permettant de comprendre les rapports de la matière et de l'esprit : cette conciliation nous ne prétendons pas l'avoir établie, mais nous aurions voulu simplement en montrer la possibilité dans la voie que nous avons indiquée.

CONCLUSIONS

1° Les théories de la vie dans la médecine et la philosophie grecques et romaines se rattachent en grande partie à l'animisme, en ce sens qu'elles admettent toutes que les phénomènes vitaux ont comme cause un principe qui est le même que le principe pensant : *l'âme.*

2° Les animistes de l'antiquité se divisent sur le problème de la nature de l'âme en matérialistes (Epicuriens, Abdéritains, Stoïciens) et en spiritualistes.

On peut retrouver en germes dans les systèmes anciens les théories plus récentes, vitalisme et mécanisme, que les données de la science moderne feront se développer.

3° L'animisme des philosophes et des médecins de l'antiquité laisse insoluble le problème des rapports de l'âme et du corps ; c'est là le point où il est inadmissible, du moins dans l'hypothèse du dualisme substantiel. Peut-être pourrait-on concilier les théories animistes avec les théories mécanistes, en admettant qu'au point de vue *phénoménal* et scientifique, ces dernières rendent fort bien compte de la vie prise dans chacune de ses manifestations particulières ; mais, qu'au point de vue *nouménal*, la matière inerte étant inexplicable, il faut admettre qu'elle n'est qu'une apparence subjective, une abstraction de notre esprit et que la vraie

substance est unique et de nature spirituelle et active. Enfin l'animisme, pour voir tomber les principales objections qu'on lui oppose, doit rentrer dans un système plus vaste qui supprimerait la dualité substantielle.

Vu bon à imprimer :
Le Président de la Thèse,
G. MORACHE.

Bordeaux, le 14 décembre 1898.
Vu et permis d'imprimer :
Pour le Recteur :
Le Vice-Président du Conseil de l'Université,
BRUNEL.

Vu : *Le doyen*,
B. DE NABIAS.



INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

ACKERMANN. — Institutiones historiæ medicæ.

ALEXANDRE D'APHRODISIE. — In Aristote (Traité de la sensation).

ARISTOTE. — De Anima.

— De la génération chez les animaux.

— Métaphysique.

— De partibus animalium.

— De generatione et corruptione.

— De Vita.

— Morale à Eudème.

BACON. — Institutio magna, édition Bouillet.

BARTHEZ. — Oratio academica de principio vitali hominis, Montpelliensis, 1773.

— Nouveaux éléments de la science de l'homme, Montp., 1778.

BERNARD (Claude). — Leçons sur les phénomènes de la vie.

BLONDIN. — Traduction des œuvres de Stahl.

BOIRAC. — Traité de philosophie.

BOSSUET. — Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même; chap V: De la différence entre l'homme et la bête.

BOUILLET. — Traduction des œuvres de Plotin.

BOUILLIER (Fr.) — Du principe vital et de l'âme pensante.

BOYER. — Article « Histoire de la médecine », du *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*.

BROCHARD (V.). — Les sceptiques grecs.

CABANIS. — Rapports du physique et du moral.

CELSE. — De Re medica.

CHARLES. — De Vitæ natura.

CENSORINUS. — De die naturali.

CHAUFFARD. — La vie, études et problèmes de biologie générale.

CICÉRON. — De Finibus.

— De Natura deorum.

— De Fato.

COELIUS AURELIANUS. — Acutorum morborum.

Cousin (V.). — Traduction des Œuvres de Platon.
Daremberg. — Etat de la médecine entre Homère et Hippocrate.
— Traduction de Rufus d'Ephèse.
— Traduction d'Oribase.
Delage. — La structure du protoplasma, les théories sur l'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale.
Démocrite. — Lettre à Hippocrate, dans la traduction Littré des œuvres d'Hippocrate.
Diogène Laerce. — Les Vies des philosophes.
Epicure. — Lettre à Hérodote (*in* Diogène Laërce).
Ferrière (Em.) — L'Ame et la Vie.
Fouillée (Alfred). — Histoire de la philosophie.
Franck. — La Kabbale.
Galien. — De Hippocratis et Platonis placitis.
— De usu partium corporis humani.
— De facultatibus naturalibus.
— « Que les mœurs de l'âme sont la conséquence des tempéraments du corps ».
— De marcore.
— De anima.
— De semine.
— Definitiones medicæ.
Girbal. — Etude médicale sur Aristote.
Guardia. — La médecine à travers les siècles.
Hartmann (E. de). — Philosophie de l'inconscient.
Hennequin. — L'hypothèse des atomes dans la science contemporaine.
Henriot. — Philon le Juif. Paris 1898.
Hippocrate. — De l'Ancienne Médecine.
— De la nature de l'homme.
Hippocrate. — Des Vents.
— Des Humeurs.
— Préceptes.
— Des lieux de l'homme.
— Des Epidémies.
Houdard. — La médecine grecque avant Hippocrate.
Ibn-Gébirol. — La source de la vie, cité par S. Munk, dans les « Mélanges de philosophie juive et arabe ».
Jamblique. — Fragment, cité par Stobée dans les « Eclogæ physicæ ».
Janet (Paul). — Traité général de philosophie.

JANET (Paul) et SÉAILLES. — Histoire de la philosophie.
LACTANCE. — Opera.
LANGE. — Histoire du matérialisme.
LAUGEL (Aug.). — Les problèmes.
— Le problème de la vie.
LE DANTEC. — Nouvelle théorie de la vie.
LEIBNITZ. — Monadologie.
LEMOINE (A.). — Stahl et l'animisme.
LÉVÊQUE (Ch.). — Etudes de philosophie grecque et latine.
LITTRÉ. — Traduction des « Œuvres d'Hippocrate. »
— Introduction à la traduction de l'« Ancienne médecine » d'Hippocrate.
LUCRÈCE. — De Rerum Natura.
MARTIN. — Etude sur le Timée de Platon.
NÉMESIUS. — De la nature de l'homme.
OLIVET. — Les vers dorés de Pythagore (Paris 1813).
ORIBASE. — Œuvres (traduction Daremberg).
— Collection médicale. Livres incertains.
PENJON. — Revue philosophique.
PIOGER (J.). — La vie et la pensée.
PLATON. — Le « Timée ».
— Le « Sophiste ».
— Le « Phédon ».
— La « République ».
PLINE L'ANCIEN. — Histoire naturelle.
PLOTIN. — Ennéades.
PLUTARQUE. — De placitis philosophorum.
— Adversus Coloten.
PORPHYRE. — Traité des facultés de l'Âme.
— Principe de la Théorie des Intelligibles.
PRÉAUBERT. — La vie, mode de mouvement.
PRISCIEN LE PHILOSOPHE. — « Prisciani philosophi solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroës, Persarum rex ». Manuscrit latin, publié par par M. Dübner, dans l'édition Didot des Œuvres de Plotin, p. 156.
RAVAISSON. — La métaphysique d'Aristote.
RAYNAUD (M.). — « De Asclepiade Bithyno, medico ac philosopho », Parisiis MDCCCLXII. Thèse pour le doctorat ès lettres.
RENOUARD. — Histoire de la Médecine.

RHAZÈS. — Fragment cité par Daremberg, dans la traduction des « Œuvres de Rufus d'Ephèse ».

RITTER. — Historia philosophiæ antiquæ.

RODIER (G.). — La physique de Straton de Lampsaque.

RUFUS D'EPHÈSE. — « Peri onomasias tôn tou anthrôpou moriôn.

— Œuvres. (Collection Daremberg des médecins grecs.)

SAISSET (Em.). — L'âme et la vie.

SALLUSTE. — Catilina.

SAINT AUGUSTIN. — De quantitate animæ.

— De Civitate dei.

SCHOLIES.

SÉNÈQUE. — Consolationes ad Helvetium.

— Questions naturelles.

SEXTUS EMPIRICUS. — Hypotyposes pyrrhoniennes.

— Adversus mathematicos.

— Adversus logicos.

— Adversus ethicos.

— Adversus physicos.

SIMON (J.) — Histoire de l'Ecole d'Alexandrie.

SIMPLICIUS. — In Aristotelis physica.

SPENCER (Herbert). — Principes de biologie.

— Premiers principes.

SPINOZA. — Œuvres (passim).

SPRENGEL. — Histoire de la médecine.

STAHL. — Theoria medica vera.

— Œuvres complètes (trad. Blondin)

STOBÉE. — Eclogæ physicæ.

SULLY (James). — Critique du pessimisme.

TAINE. — De l'Intelligence.

— Philosophie de l'Art en Grèce.

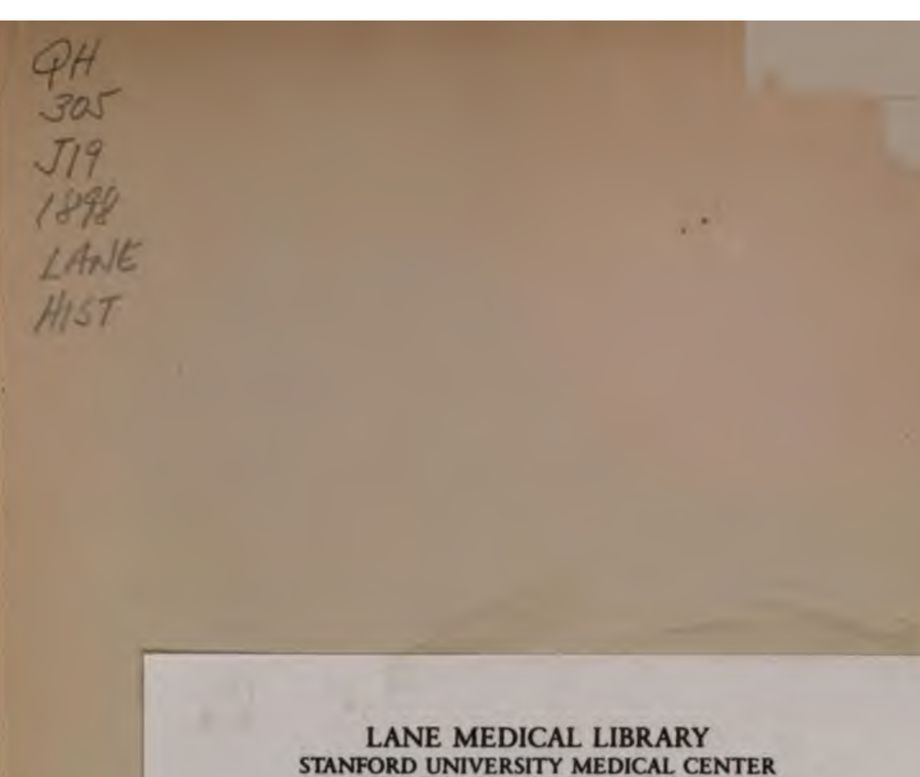
TISSOT. — La vie dans l'homme.

VACHEROT. — Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie.

— Le mécanisme (*Revue des Deux-Mondes*, 1° décembre 1878).

— Le vitalisme (*Revue des Deux-Mondes*, 15 décembre 1878).

Bordeaux. — Imprimerie du Midi, P. CASSIGNOL, 91, rue Porte-Dijeaux.


QH
305
J19
1898
LANE
HIST

